



# حکیم ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم  
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی  
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ بنی دارالعلوم کراچی

# درسِ ترمذی

شیخ الاسلام  
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امتیاز کاظم  
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی  
کی تقریریں جامع ترمذی



ترتیب و تحقیق  
مولانا رشید اشرف سیفی  
اُستاد الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقت محفوظ ہیں)

باہتمام : محمد قاسم گلکٹی  
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ..... ستمبر ۲۰۱۰ء  
فون : 5042280 - 5049455  
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے لیے

- مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی (ناشر)
- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتاب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## عرض مرتب

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ !

صد شکر کہ درس ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشائقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسباب تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دارالعلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام ”درس ترمذی“ ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے،

اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بناء پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقارہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب و شرح حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھ دی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تیس ہے، متعدد ابواب میں معتد بہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کار آمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد و مباحث کی فہرست بنا دی ہے۔

راقم الحروف کی تمام ترکوشش و کاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا یا بالخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبد القادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحب امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سو احقر تشکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں :

توقع سے تیرے لطف و کرم کو بیشتر پایا

میں خود شرمایا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرف قبول فرمائے،

اور ”حضرت استاذ محترم دام اقیالہم“ اور اس ”ناکارہ مرتب“ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے

وَمَا ذَلِك عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ

بندہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی پاکستان

۲۸ محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

# انتساب

والد بزرگوار پیکر محبت و شفقت  
مجاہد ملت حضرت مولانا نور احمد صاحب قدس سرہ  
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بو کے اس دنیا میں  
راقم الحروف سمیت اپنے تمام اولاد کو عصر حاضر کے رسمی  
تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علوم نبوت کے درس گاہوں سے  
وابستہ کیا، عروں و نقوش کے خوشہ چینی کے یہ سعادۃ  
انہی کے طفیل حاصل ہوئے

وہ اسلام کے اُن خاموش رضا کاروں میں سے تھے جن کے  
پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی  
تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے  
خدمت دینے میں مصروف ہوئے۔ تحریک پاکستان سے  
لیکر روز و فاقے تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں  
میں انھوں نے بھرپور اور موثر حصہ لیا، لیکن اس طرح کہ جب ان  
کاموں کے تاریخ مرتبہ کے جانے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا  
آئے تو مختصر اور سرسری انداز میں۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعةً

مثل ایوانِ سحر مرقہ فروزاں ہوتا  
نور سے مہموریہ خاکی شبستاں ہوتا

رشد اشرف سیفی

## خلاصة الفهارس

### ابواب الحجّ

٢٣      تا      ٢٥٢

### ابواب الجنائز

٢٥٥      تا      ٣٢٢

### ابواب النكاح

٣٢٣      تا      ٢٣٥

### ابواب الرّضاع

٢٣٦      تا      ٢٥٨

### ابواب الطلاق واللّعان

٢٥٩      تا      ٥٢٥

### فهرست حاشیه

٣٠      تا      ٢٢

# فہرست ابواب ومضامین درس ترمذی جلد ثالث

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۳	حج کے لغوی واصطلاحی معنی ۔
۴۴	حج کس سن میں فرض ہوا ؟
۴۴	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی ؟
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے مؤخر کرنے کی وجہ
۴۵	حج کی شرائط
۴۵	باب مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ
۴۶	حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام
۴۶	فتح مکہ کے موقع پر حدود حرم میں قتال کی اجازت عارضی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی
۴۷	حکم الجانی العائذ بالحرم واختلاف الفقهاء فيه ۔
۴۸	باب مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ
۴۹	حج سے منہ صغائر موت ہوتے ہیں یا کب ر بھی ؟
۵۰	حج مبرور کا مطلب
۵۰	باب مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ
۵۱	تارک حج عمداً کو یہود و نصاریٰ کے مشابہ قرار دینے کی وجہ
۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِجْبَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ
۵۲	استطاعت سے قدرت میسرہ مراد ہے
۵۵	باب مَا جَاءَ كَمَ فَرْضِ الْحَجِّ
۵۶	حج محض ایک مرتبہ فرض ہونے کی اصولی وجہ
۵۶	باب مَا جَاءَ كَمَ حَجِّ السَّبْيِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۷	حجۃ الوداع کے موقع پر آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق
۵۸	ایک اہم فائدہ
۵۹	دم تیران اور دم تمتع دم شکر ہیں نہ کہ دم جبر
۵۹	باب مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۰	باب مَا جَاءَ مِنْ آيٍ مَوْضِعِ أَحْرَمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۱	حجۃ الوداع میں آئیے کس مقام سے تلبیہ پڑھا؟ روایات مختلفہ میں تطبیق
۶۳	باب مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الْحَجِّ
۶۳	أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها
۶۴	دلائل فقہاء
۶۵	احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل
۷۲	شافعیہ کی جانب سے روایات قرآن کی توجیہ اور اس کا رد
۷۵	حنابلہ کے استدلال کا جواب
۷۶	افضلیت تیران کی وجوہ ترجیح
۷۷	باب مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ
۷۷	حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی "نہی عن التمتع" اور اس کی توجیہات
۸۰	ممانعت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ
۸۳	قول سعد "قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا مطلب
۸۴	قوله : وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مَعَاوِيَةُ
۸۵	باب مَا جَاءَ فِي مَا لَا يَجُوزُ لِلْمَحْرُومِ لِبَسُهُ
۸۵	حدیث باب میں کعبین کا مصداق
۸۵	حالت احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت
۸۶	قوله : وَلَا تَلْبَسِ الْقَازِينَ
۸۷	باب مَا جَاءَ فِي لُبْسِ الشَّرَاوِيلِ وَالْخَفَيْنِ لِلْمَحْرُومِ إِذَا مَرَّ بِالْإِزَارِ وَالنَّعْلَيْنِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۸۸	باب ما يقتل المحرم من الذوات
۸۹	” فواسق “ کا مفہوم اور اختلاف فقہاء
۹۰	باب ما جاء في المجامعة للمحرم
۹۱	باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم
۹۲	روایت ابن عباسؓ کی وجہ ترجیح
۹۴	شافعیہ کی جانب سے روایت ابن عباسؓ کی توجیہات
۹۴	امام ترمذیؒ کی ذکر کردہ توجیہ اور اس کا جواب
۹۸	امام ابن حبانؒ کی توجیہ اور اس کے جوابات
۱۰۰	مسلب احناف پر وارد ہونے والے چند اشکالات اور ان کے جوابات
۱۰۲	باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ اندرون میقات غیبہ محرم کیسے تھے ؟
۱۰۹	باب ما جاء في صيد البحر للمحرم
۱۰۹	” نڈی صید البحر میں شامل ہے یا صید البر میں ؟
۱۱۱	باب ما جاء في الضبع يصيبها المحرم
۱۱۲	ضبع کی حلت و حرمت
۱۱۵	باب ما جاء في الاعتسال لدخول مكة
۱۱۶	فضائل کے باب میں حدیث ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے
۱۱۶	باب ما جاء في كراهية رفع اليدين عند رؤية البيت
۱۱۹	باب ما جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ما سواهما
۱۱۹	حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں فرق
۱۲۱	فائدہ ( اخبار مکہ کے مؤلف )
۱۲۲	باب ما جاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف
۱۲۲	مسائل الباب اور احناف کے دلائل
۱۲۳	احناف کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ

۱۲۴	باب ماجاء فی کراهیۃ الطواف عریانا
۱۲۵	طواف میں ستر عورت شرط ہے
۱۲۶	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الکعبۃ
۱۲۶	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں ؟
۱۲۹	کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف فقہاء
۱۳۰	باب ماجاء فی کسر الکعبۃ
۱۳۱	بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار
۱۳۲	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحجر
۱۳۳	نسائی اور ترمذی کی روایت میں تصحیف
۱۳۴	حجر اور حطیم کی تعیین
۱۳۵	حطیم کی وجہ تسمیہ
۱۳۵	حجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں ؟
۱۳۶	نماز میں محض حجر کا استقبال کافی نہیں
۱۳۶	باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام
۱۳۶	” فسودته خطایا بنی آدم “ کا مطلب
۱۳۸	باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنی
۱۳۹	قصر صلوٰۃ کے لئے تحقق خوف شرط نہیں
۱۳۹	منی میں قصر صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف
۱۴۱	فائدہ
۱۴۲	باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا
۱۴۲	حُجَس کا مفہوم ومصدق اور اس کی وجہ تسمیہ
۱۴۳	باب ماجاء أن عرفۃ کلہا موقف
۱۴۳	وادی محسر اور بطن عریۃ میں وقوف کا حکم
۱۴۵	وادی محسر کی تعیین

## ابواب ومضامین

صفحہ

- ۱۴۶ یوم النحر کے مناسک اربعہ
- ۱۴۶ مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب
- ۱۴۹ دلائل فقہاء
- ۱۵۱ فائدہ مہتمہ
- ۱۵۳ باب مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَزْدَلِفَةِ
- ۱۵۴ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین کی حیثیت
- ۱۵۴ عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
- ۱۵۴ اس قسم کی شرائط کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک
- ۱۵۶ مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط
- ۱۵۶ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد
- ۱۵۶ مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین میں اذان و اقامت کے عدد سے متعلق چار مشہور اقوال
- ۱۵۷ دلائل
- ۱۶۰ وجہ اختلاف
- ۱۶۰ ایک لطیف نکتہ
- ۱۶۱ باب مَا جَاءَ مَنْ دَرَكَ الْإِمَامَ بِجَمْعٍ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ
- ۱۶۲ وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین سے متعلق فقہاء کے اقوال
- ۱۶۲ باب مَا جَاءَ فِي تَقْدِيمِ الضَّعْفَةِ مَنْ جَمَعَ بَلِيلَ
- ۱۶۲ مہیت مزدلفہ کا حکم
- ۱۶۲ باب (بلا ترجمہ)
- ۱۶۳ یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت
- ۱۶۳ یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم
- ۱۶۳ یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت
- ۱۶۳ ایام تشریق کے بعد رمی نہیں ہے
- ۱۶۵ باب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۶۵	”اشرق شبیر“ کا مطلب
۱۶۵	مزدلفہ سے روانگی کا وقت
۱۶۶	باب کیف تُرْمی الجمار
۱۶۶	ترمذی شریف اور صحیحین کی حدیث میں تعارض اور روایت صحیحین کی ترجیح
۱۶۶	باب ما جاء في إشعار البدن
۱۶۶	تقلید ہدی کا حکم اور اس کی حکمت
۱۶۶	إشعار اور اس کا طریقہ
۱۶۸	امام ابو حنیفہ کی طرف کراہت إشعار کے قول کی نسبت اور اس کی تحقیق
۱۷۰	إشعار کے مسئلہ میں وکیع کی ناراضگی
۱۷۰	صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے بنیاد دعویٰ اور اس کا رد
۱۷۲	وکیع کی ناراضگی کا سبب
۱۷۳	باب ما جاء في تقلید الغنم
۱۷۵	حنفیہ کے نزدیک تقلید غنم کے مشروع نہ ہونے کا مطلب
۱۷۶	صنہ تقلید ہدی سے احرام کے احکام جاری نہیں ہوتے
۱۷۸	باب ما جاء إذا عطب الهدی ما یصنع به
۱۸۰	باب ما جاء في مرکوب البدنة
۱۸۱	باب ما جاء بائ جانب الرأس یبدأ فی الخلق
۱۸۱	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خالق کی تعیین
۱۸۲	خلق کا سنون طریقہ کیا ہے ؟
۱۸۳	موئے مبارک کی تقسیم و إعطار کے بارے میں روایات کا اختلاف
۱۸۳	فائدة (سلف صالحین کے تبرکات کی حیثیت)
۱۸۵	باب ما جاء في الخلق والتقصیر
۱۸۵	خلق کی افضلیت، خلق یا قصر کی شرعی حیثیت
۱۸۵	خلق یا قصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء
۱۸۶	اختلاف کی بنیاد اور منشاء

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۸۶	حلق وقصر کے زمان و مکان کے بارے میں ائمہ احناف کا اختلاف
۱۸۶	ثمرۃ اختلاف
۱۸۷	جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
۱۸۷	عورت کے لئے محض قصر ہے
۱۸۷	باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة
۱۸۸	احرام سے متصل پہلے خوشبو کا حکم
۱۸۸	سائلہ الباب میں جمہور اور امام مالک کا مسلک
۱۸۸	جمہور کی دلیل
۱۸۹	”وهو قول أهل الكوفة“ میں اهل الکوفۃ کا مصداق
۱۸۹	امام مالک کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح
۱۹۱	باب ماجاء متی تقطع التلبیة فی الحج
۱۹۳	معتمر کے تلبیہ کا حکم
۱۹۳	باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل
۱۹۴	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ راجح قول اور روایا میں تعارض کی توجیہ
۱۹۴	باب ماجاء فی نزول الأبطح
۱۹۷	تحصیب مناسک حج میں سے ہے یا نہیں؟
۱۹۷	وادی محصب میں نزول کا مقصد
۱۹۸	باب ماجاء فی حج الصبی
۱۹۹	باب (بلا ترجمہ)
۱۹۹	”فکتا نلبی عن النساء“ کا مطلب
۲۰۰	باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر وامیت
۲۰۱	حج سے متعلق وصیت کا حکم
۲۰۲	باب ماجاء فی العمرۃ أواجبة ھی أم لا؟
۲۰۳	تکرار عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلاف فقہاء
۲۰۳	باب ھک منہ
۲۰۳	”دخلت العمرة فی الحجۃ الی“ یوم القیامة کا مطلب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۰۵	باب مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ التَّنْعِيمِ
۲۰۵	اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات
۲۰۶	امام بخاری کا مسلک
۲۰۶	باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَجَبٍ
۲۰۸	باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَمَضَانَ
۲۰۹	باب مَا جَاءَ فِي الَّذِي يَهْلُ بِالْحَجِّ فَيَكْسِرُ أَوَّلَهُ
۲۰۹	احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء
۲۱۱	احصار کا حکم
۲۱۲	محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں ؟
۲۱۳	باب مَا جَاءَ فِي الْأَشْرَاطِ فِي الْحَجِّ
۲۱۵	فائدہ (ایک وضاحت)
۲۱۶	باب مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ
۲۱۶	حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طواف وداع کا حکم
۲۱۸	ایک مشکل اور اس کا حل
۲۱۹	باب مَا جَاءَ مِنْ حَجٍّ أَوْ اعْتَمَرٍ فَلَيْكِنْ آخِرَ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ
۲۱۹	طواف وداع کی شرعی حیثیت
۲۱۹	کیا معتمر کے ذمہ طواف وداع ہے ؟
۲۲۰	طواف وداع کا صحیح وقت
۲۲۱	حضرت عمرؓ کے قول "خروئت من يدبك" کا مطلب
۲۲۱	حضرت عمرؓ کی حضرت حارثؓ پر ناراضگی کی وجہ
۲۲۱	باب مَا جَاءَ أَنَّ الْقَارِنَ يَطُوفُ طَوَافًا وَاحِدًا
۲۲۲	قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلاف فقہاء
۲۲۳	دلائل احناف
۲۲۸	حنفیہ کی تائید میں آثار صحابہ

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۳۰	حضرت جابر رضی کی حدیث باب کی توجیہات
۲۳۱	قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں ؟
۲۳۵	باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ
۲۳۷	باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسہ فی احرامہ ما علیہ
۲۳۸	باب ماجاء فی الرخصة للرعاة أن یرموا یوماً ویدعوا یوماً
۲۳۸	السبیت بمني فی لیالی منی
۲۳۹	تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون
۲۴۰	حدیث باب کے دو طرق
۲۴۲	طریق مالک بن انس کی وجہ ترجیح
۲۴۳	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۳	مبہم نیت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم
۲۴۵	باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر
۲۴۵	حج اکبر کا مفہوم
۲۴۵	یوم الحج الاکبر کا مصداق
۲۴۶	حج اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی
۲۴۷	باب ماجاء فی استلام الرکنین
۲۴۸	کیا رکنین شامیین کا بھی استلام ہے ؟
۲۴۸	رکن یمانی کے استلام کا طریقہ
۲۴۹	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۹	دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم اور اختلاف فقہاء
۲۵۱	باب (بلا ترجمہ)
۲۵۱	زم زم کے معنی
۲۵۱	ماء زم زم کی فضیلت
۲۵۲	آب زم زم پینے کے آداب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۵۳	ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور غسل کا حکم)
۲۵۵	<b>أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ</b> عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۲۵۵	باب ماجاء في النهي عن التمتي للموت
۲۵۵	علاج بالکئی کی شرعی حیثیت
۲۵۷	مسألة الباب
۲۵۸	باب ماجاء في الحث على الوصية
۲۵۹	غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت
۲۶۰	باب ماجاء في الوصية بالثلث والرّبع
۲۶۲	قولہ : والثلث كثيرہ کے مطالب
۲۶۲	باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له
۲۶۲	تلقين قبيل الموت
۲۶۳	تلقين عند القبر
۲۶۶	دفن کے بعد قبر پر ٹھہرنے کا حکم
۲۶۷	باب ماجاء في التشديد عند الموت
۲۶۷	باب ماجاء أن المؤمن يموت بحرق للجبین
۲۶۸	باب (بلا ترجمہ)
۲۶۸	خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں
۲۶۹	کس وقت کس کا غلبہ مناسب ہے ؟
۲۶۹	باب ماجاء في كراهية النعي
۲۶۹	نعي الجاہلیہ کی صورت
۲۷۰	اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینا حدیث باب کی ممانعت کے تحت نہیں آتا۔

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۷۰	باب ماجاء ان الصبر عند الصدمة الأولى
۲۷۱	صبر عند المصيبة کی حقیقت
۲۷۲	باب ماجاء فی تقبیل المیت
۲۷۲	حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے فضائل
۲۷۳	باب ماجاء فی غسل المیت
۲۷۳	قولہ: توقیت احدی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں "إحدى بنات" کا مصداق
۲۷۳	قولہ: اغسلنها وتراثلثا أو خمسا أو أكثر کی تشریح
۲۷۳	ماء مقید سے طہارت کا مسئلہ
۲۷۴	غسل میت بالماء والتدرو الكافور میں کیا ترتیب ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب
۲۷۵	قولہ: فألقى إلینا حقوة فقال أشعرنہا به کا مطلب
۲۷۶	میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طریقہ سے ڈالی جائیگی
۲۷۷	باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت
۲۸۰	باب ماجاء فی کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۸۱	کفّن ضرورت
۲۸۱	کفّن منون
۲۸۲	تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف فقہاء
۲۸۳	دلائل اخاف
۲۸۶	قیمیں میت کے بارے میں تفصیل اور بحث
۲۸۶	باب ماجاء فی الطعام یمنع لأهل المیت
۲۸۸	باب ماجاء فی کراہیۃ النوح
۲۸۸	"بکاء علی المیت" کا حکم
۲۸۹	"تعذیب میت بکاء اہلہ" کی تشریح
۲۹۲	قولہ: أُرہج فی أمتی من أمر الجاہلیۃ لن یدعہن الناس کی تشریح

## البواب ومضامین

صفحہ

- ۲۹۳ کیا تعدیۃ امراض سبب کے درجہ میں بھی مستحق نہیں ہوتا؟
- ۲۹۳ باب ماجاء فی المشی امام الجنازۃ
- ۲۹۳ جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے کہ پیچھے، اختلاف فقہاء و مذہب اہل اہل
- ۲۹۵ دلائل احناف
- ۲۹۷ باب ماجاء فی کراہیۃ الركوب خلف الجنازۃ
- ۲۹۷ خلف الجنازہ رکوب وعدم رکوب سے متعلق متعارض روایات میں تطبیق
- ۲۹۸ میت کو جانور یا گاڑی پر لیجانے کا حکم
- ۲۹۸ باب ماجاء فی التکبیر علی الجنازۃ
- ۲۹۹ غائبانہ نماز جنازہ
- ۳۰۲ تکبیرات نماز جنازہ
- ۳۰۳ باب ماجاء فی القراءة علی الجنازۃ بفاصلۃ الكتاب
- ۳۰۵ نماز جنازہ میں شمار سے متعلق بحث
- ۳۰۶ باب ماجاء فی کواہیۃ الصلوۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها
- ۳۰۶ اوقات مکروہہ میں دفن کا حکم
- ۳۰۷ باب ماجاء فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد
- ۳۰۹ جنازہ کے باہر ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۰ منشا اختلاف
- ۳۱۱ جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۱ باب ماجاء این يقوم الإمام من الرجل والمرأة
- ۳۱۲ باب ماجاء فی ترک الصلوۃ علی الشہید
- ۳۱۲ شہید کو غسل نہ دینے کا حکم
- ۳۱۲ میانۃ الباب
- ۳۱۳ شہید کی نماز جنازہ کے ثبوت پر دلائل

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۱۶	نفی صلوٰۃ علی الشہید سے متعلق روایات کے جوابات و توجہات
۳۱۸	باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی القبر
۳۱۹	صلوٰۃ علی القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں
۳۲۰	باب ماجاء فی القيام للجنائزۃ
۳۲۱	باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللحد لنا والشق لغيرنا
۳۲۲	باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقى تحت المیت
۳۲۲	قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم
۳۲۴	باب ماجاء فی تسویۃ القبر
۳۲۴	قبر کو بلند کرنے کی جائز حد
۳۲۶	قبر کی بلندی کی ہیئت
۳۲۶	باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور
۳۲۷	باب ماجاء فی کراہیۃ زیارة القبور للنساء
۳۲۸	زیارت قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل
۳۲۹	زیات قبور للنساء کے جواز و عدم جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحب کی رائے
۳۳۰	باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء
۳۳۰	میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم
۳۳۰	قوله: وکنا کندمانی جذیمة حقبة الخ
۳۳۱	مستم بن نویرہ یربوعی
۳۳۱	باب ماجاء فی الدفن باللیل
۳۳۳	قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم
۳۳۳	میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلاف فقہاء
۳۳۵	باب ماجاء فی کراہیۃ الفرار من الطاعون
۳۳۶	طاعون زدہ علاقے میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے؟ اور کب؟
۳۳۶	باب ماجاء فیمن قتل نفسه
۳۳۶	خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۳۸	باب مَا جَاءَ فِي الْمَدْيُونِ
۳۳۸	کفالت عن المیت
۳۴۰	باب مَا جَاءَ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الْجَنَازَةِ
۳۴۳	<b>أَبْوَابُ النِّكَاحِ</b>
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۳۴۳	نکاح کے لغوی معنی
۳۴۳	نکاح کے معنی حقیقی اور معنی مجازی
۳۴۳	قولہ : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُسْلِمِينَ
۳۴۴	نکاح کی شرعی حیثیت
۳۴۴	نکاح عبادت ہے یا عتدالی ؟
۳۴۴	نکاح کجبار ہے ؟ اور کب واجب ؟
۳۴۵	عام حالات میں نکاح کی حیثیت ، اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۴۵	” بقاء ” کے معنی اور اس سے متعلق چار لغات
۳۴۹	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ تَرْضَوْنَ دِيْنَهُ فَرْجُوهُ
۳۴۹	کفالت محض ” دین ” میں معتبر ہے یا ” حرفت ” و ” نسب ” میں بھی ؟
۳۴۹	کفالت اسلام کے ” اصول مساوات ” کے متافی نہیں
۳۵۰	باب مَا جَاءَ فِي النَّظَرِ إِلَى الْمُخْطُوبَةِ
۳۵۱	نظر الی المخطوبہ کا جواز کس حد تک ہے ؟
۳۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِعْلَانِ النِّكَاحِ
۳۵۲	حدیث باب کے واقعہ میں ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۵۲	نکاح کا اعلان بجا کر اور غناء کے ساتھ درست بشرطیکہ حدود کے اندر ہو
۳۵۲	غناء اور موسیقی کا شرعی حکم
۳۵۳	موسیقی کے آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۵۴	امام غزالی اور بعض صوفیہ کے نزدیک موسیقی کا جواز کن شرائط کے ساتھ ہے
۳۵۴	جمہور فقہاء کے نزدیک موسیقی کے تمام آلات طہر حرام ہیں
۳۵۴	دلائل حرمت
۳۵۸	قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۶۴	غنا وغیر آلات کا حکم
۳۶۵	باب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ
۳۶۶	باب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ
۳۶۶	عربی میں مختلف ضیافتوں کے علیحدہ علیحدہ نام
۳۶۶	مرد کے حق میں رنگ و الی خوشبو کی مانعت کے حکم پر ایک روایت سے اشکال اور اس کا جواب
۳۶۸	نکاح میں سادگی کے پسندیدہ ہونے پر ایک استدلال
۳۶۹	ولیمہ واجب ہے یا سنت ؟
۳۶۹	قوله "أولم ولو بشاة" میں "لو" تفسیل کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے ؟
۳۷۰	ولیمہ کتنے دن تک درست ہے ؟
۳۷۱	باب مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الدَّاعِي
۳۷۲	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ يَجِيءُ إِلَى الْوَلِيْمَةِ بِغَيْرِ دَعْوَةٍ
۳۷۲	کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں
۳۷۳	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ
۳۷۳	حُكْمُ النِّكَاحِ بِعِبَارَةِ النِّسَاءِ
۳۷۶	دلائل احناف
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث باب کے جوابات
۳۸۲	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِبَيْتِنَةٍ
۳۸۳	حنفیہ کے مسلک پر ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۸۴	نکاح کا نصاب شہادت
۳۸۵	باب مَا جَاءَ فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۸۵	خطبہ نکاح کی تین آیات کے پڑھے جانے کی حکمت
۳۸۶	باب ماجاء فی استئثار البکر والثیب
۳۸۶	ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے ؟
۳۸۶	اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۸۸	باب ماجاء فی إکراه البتیمۃ علی التزویج
۳۸۹	باب ماجاء فی مہور النساء
۳۸۹	کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے ؟ اگر ہے تو کتنی ؟
۳۹۳	باب منہ
۳۹۳	خاتم حدید کے استعمال کا حکم
۳۹۶	تعلیم قرآن کو مہربانا
۳۹۷	باب ماجاء فی الرجل یعق الامۃ ثم یتزوّجها
۳۹۷	کیا عتق کو مہر بنانا درست ہے ؟
۳۹۸	باب ماجاء فی المحل والمحلل لہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہے
۳۹۸	شرط تحلیل کے بغیر جواز کی صورت
۴۰۰	نکاح بشرط التحلیل کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۰۱	باب ماجاء فی نکاح المتعہ
۴۰۱	متعہ کا مفہوم
۴۰۲	حرمت متعہ
۴۰۲	آیت قرآنی سے تحریم متعہ کے استدلال پر اشکال اور اس کے جوابات
۴۰۳	راجع جواب
۴۰۵	حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق
۴۰۸	متعہ کی علت پر روافض کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۴۰۹	باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۰۹	قولہ: لا جلب ولا جنب کے دو مطلب
۴۱۰	مسألة الباب، شغار کا مفہوم
۴۱۰	شغار کی صورت میں نکاح کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۱	باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
۴۱۱	حنفیہ کے اصول پر ایک اشکال اور جواب
۴۱۱	باب ما جاء في الشرط عند عقد النكاح
۴۱۲	عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرائط کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۱۲	مباح شرائط کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۳	باب ما جاء في الرجل يسلم وعندا عشرة نسوة
۴۱۴	نوسلم کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہوگا یا نہیں؟
۴۱۵	قولہ: سمعت محمد بن اسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ
۴۱۶	قولہ: "لأرحم قبرا كمارحم قبرا أبي رغال"
۴۱۶	ابو رغال کون شخص تھا؟
۴۱۷	مذکورہ جہاں سے حضرت عمرؓ کا مقصود
۴۱۷	باب ما جاء في الرجل يسبى الأمة ولها زوج هل يحل له أن يطأها
۴۱۸	ذوات الأنازواج جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں سبب فسخ نکاح کیلئے؟
۴۱۹	باب ما جاء في كراهية مهر البغي
۴۲۰	حلوان الکامن
۴۲۰	کاہن اور عرافت میں فرق
۴۲۱	باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه
۴۲۱	بیع علی بیع اخیه
۴۲۱	شرار علی شرار اخیه
۴۲۱	سوم علی سوم اخیه
۴۲۲	خطبہ علی الخطبہ کونسی صورت میں ممنوع ہے؟

- ۴۲۲ قولہ : وأما معاوية فصعلوك
- ۴۲۳ باب ماجاء في الغزل
- ۴۲۳ غزل کے جواز و عدم جواز سے متعلق روایات میں تعارض اور تطبیق
- ۴۲۴ ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی
- ۴۲۶ باب ماجاء في القبة للبكر والثيب
- ۴۲۷ ایک اشکال اور اس کے جوابات
- ۴۲۹ باب ماجاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما
- ۴۲۹ احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخ نکاح کا سبب کیا ہے ؟
- ۴۳۰ حضرت زینبؓ، حضرت ابوالعاصؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں ؟ روایات میں تعارض اور تطبیق
- ۴۳۱ حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاح جدید کے ساتھ ، روایات میں تعارض اور رفع تعارض
- ۴۳۲ باب ماجاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يرض لها

## ابواب الرضاع

- ۴۳۶ باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
- ۴۳۶ ایک سوال اور اس کا جواب
- ۴۳۶ ایک اور اشکال اور اس کا جواب
- ۴۳۹ باب ماجاء في لبن الفحل
- ۴۳۹ " لبن الفحل " ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم
- ۴۳۹ آب رضاعی کے واسطے سے رشتوں کی حرمت میں صدر اول میں اختلاف تھا
- ۴۴۰ باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصتان
- ۴۴۱ رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہے ؟ اختلاف فقہاء
- ۴۴۲ رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محترم ہونے کے حق میں دلائل جمہور
- ۴۴۳ حدیث باب کا جواب
- ۴۴۵ باب ماجاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۴۶	باب ماجاء ما ذکر ان الرضاعة لا تحرم إلا فی الصغرة ون الحولين
۴۴۷	مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء
۴۵۰	باب ماجاء فی الامۃ نعتق ولہا زوج
۴۵۰	آزاد ہو جانے کی صورت میں باندی کے لئے خیاء عتق محض شوہر کے
	علامہ ہونے کی صورت میں ہے یا آزاد ہونے کی صورت میں بھی ؟
۴۵۱	حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے یا آزاد ؟
۴۵۱	روایات میں تعارض
۴۵۱	رفع تعارض کے لئے ترجیح کا طریقہ
۴۵۲	تطبیق کا طریقہ
۴۵۳	باب ماجاء ان الولد للفراش
۴۵۳	حدیث ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ متواتر ہے
۴۵۵	اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے ؟
۴۵۵	فراش کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۵۵	میاں بیوی عرصہ سے نہایت دور ہوں اور ملاقات ثابت نہ ہو تو بھی احناف کے نزدیک نسب ثابت ہو جاتا ہے
۴۵۵	مذکورہ مسئلہ میں احناف پر امتراض کا علمی جائزہ
۴۵۷	باب ماجاء فی کراہیۃ أن تسافر المرأة وحدها
۴۵۷	سفر حج کے لئے شوہر یا محرم نہ ہونے کی صورت میں وجوب حج ہو جائیگا یا نہیں
۴۵۹	ابواب الطلاق واللعان
	عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۵۹	طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی
۴۵۹	طلاق دین یہودی میں
۴۵۹	طلاق دین نصاریٰ میں

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۶۰	طلاق دین ہنود میں
۴۶۱	طلاق دین اسلام میں
۴۶۳	باب ماجاء فی طلاق السنتہ
۴۶۳	طلاق "سنت" اور طلاق "احسن" کا مفہوم
۴۶۳	طلاق سنت پر "سنت" کا اطلاق کس حیثیت سے ہے؟
۴۶۴	طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہما
۴۶۴	حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم
۴۶۴	"فمہ" کی تحقیق
۴۶۵	قوله: أرأیت ان عجز واستعق
۴۶۵	حیض میں طلاق دینے کے بعد مزید طلاق حیض سے متصل طہر کے بجائے اس سے اگلے طہر میں دیکھئے
۴۶۶	حکم وقوع الطلاق فی الحيض والاختلاف فیہ
۴۶۷	باب ماجاء فی الرجل یطلق امرأته البتہ
۴۶۸	بحث الطلقات الثلاث
۴۶۸	کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم
۴۷۰	اس بارے میں تین مذاہب
۴۷۱	عالمی قوانین میں ایک سنگین غلطی
۴۷۱	طلقات ثلاث کے وقوع کے بارے میں جمہور کے دلائل
۴۷۵	فریق مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۷۵	حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت اور اس کے جوابات
۴۷۷	حضرت زکاءؓ کے واقعہ سے استدلال اور اس کے جوابات
۴۸۰	تین طلاقیں سے متعلق بعض غیر اسلامی قوانین کا نامعقول عذر اور اس کا حل
۴۸۰	بیک وقت دی جانے والی تین طلاقیں کو قابلِ تغذیر جرم قرار دیا جاسکتا ہے

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۸۱	باب ماجاء فی أمرک بیدک
۴۸۱	باب ماجاء فی الخیار
۴۸۲	باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة
۴۸۲	قولہ : لاندری أحفظت أم نسیت
۴۸۲	عدالت صحابہ اور مجتہد حدیث کے مسئلہ پر متجددین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ
۴۸۴	میان الباب
۴۸۴	مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور اسکنی سے متعلق فقہاء کے مذاہب
۴۸۵	نفقہ اور اسکنی دونوں کے وجوب کے حق میں اخاف کے دلائل
۴۸۸	فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات
۴۹۰	باب ماجاء لا طلاق قبل النکاح
۴۹۱	نسبت الی الملک کی صورت میں تعلیق طلاق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلاف فقہاء
۴۹۳	باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان
۴۹۳	عدد طلاق میں مرد کی حریت وعدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی ؟
۴۹۴	باب ماجاء فی الخلع
۴۹۵	خلع کے لغوی معنی
۴۹۵	اس موضوع سے متعلق چار قریب معنی الفاظ اور ان کے درمیان فرق
۴۹۵	عدة المختلعة
۴۹۶	خلع فسخ ہے یا طلاق ؟
۴۹۷	کیا خلع عورت کا حق ہے ؟
۴۹۸	خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متجددین کا آیت خلع سے استدلال
۴۹۸	آیت خلع میں تراوی طرفین پر دو ال تین طرح کے الفاظ اور متجددین کے استدلال کا جواب
۴۹۹	متجددین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب
۵۰۰	آیت کریمہ ”الَّذِي بَيْدَهُ عَقدَةُ النِّكَاحِ“ سے جمہور کا استدلال

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۰۱	باب ماجاء فی مداراة النساء
۵۰۱	عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ
۵۰۲	باب ماجاء فی الرجل یسألہ ابوہ أن یطلق زوجته
۵۰۳	کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں ؟
۵۰۴	والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
۵۰۶	باب ماجاء فی طلاق المعتوه
۵۰۷	سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک شکل اور اس کا جواب
۵۰۸	باب (بلا ترجمہ)
۵۰۹	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول "فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن لم یکن طلقاً کا مطلب
۵۰۹	زمانہ جاہلیت کے تصرفات بدرہیں ۔
۵۰۹	باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنها زوجها تنضع
۵۱۰	متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت
۵۱۰	حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے بارے میں بظاہر آیات میں تعارض، اختلاف فقہاء اور دفع تعارض
۵۱۱	"أبعد الأجلین" کے قول کی دو وجہیں
۵۱۱	باب ماجاء فی عذۃ المتوفی عنها زوجها
۵۱۲	عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط
۵۱۳	"مسألة الحداد" یعنی سوگ کا حکم
۵۱۳	سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں، اختلاف فقہاء
۵۱۳	حدیث باب وجوب اعداد پر کیسے استدلال ممکن ہے ؟ اشکال اور جواب
۵۱۵	کیا مطلقہ رجعیہ سوگ منائے گی ؟
۵۱۵	مطلقہ بانہ یا مغلظہ کے حق میں سوگ کی حیثیت، اختلاف فقہاء
۵۱۶	حالت عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم
۵۱۷	قوله، وقد كانت إحداهن في الجاهلية ترمي بالبرق على رأس الحول
۵۱۷	باب ماجاء فی کفارة الظہار

صفحہ	ابواب رمضان میں
۵۱۸	کفارہ میں ہر سکن کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟
۵۲۰	باب ماجاء فی الإیلاء
۵۲۰	ایلاء کے لغوی و اصطلاحی معنی
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "ایلاء" "ایلاء اصطلاحی" نہ تھا
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ازواج مطہرات کو طلاق دینے کی نسبت اور اس کی تحقیق
۵۲۱	آپ کے ایلاء فرمانے کی وجوہات
۵۲۲	ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے قضاے قاضی کی احتیاج ہوگی؟
۵۲۳	باب ماجاء فی اللعان
۵۲۳	لعان کے بعد فرقت کے لئے قضاے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟
۵۲۳	لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

تمت بالخیر

# حاشیہ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۲	أَبْوَابُ الْحَجِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۳	حج کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت
۴۴	حج کے سنِ فرضیت سے متعلق اقوال مختلفہ
۴۴	فرضیتِ حج علی الفور کا مطلب
۴۴	”نسئ“ کی تفسیر
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کو مؤخر کرنے کی ممکنہ وجوہات
۴۶	حرمِ مدینہ کا حکم
۴۹	حج سے کبائر کے معاف ہونے کی تائید میں چند روایات
۵۱	ترکِ حج پر وعید سے متعلقہ چند روایات
۶۰	عمرة القضاء پر متقل عمرہ تھا یا کسی عمرہ کی قضاء؟
۶۳	تمتع اور تہران کی وضاحت
۶۴	افضلیتِ افراد کے قائلین کے نزدیک افراد سے محض ”حج“ مراد ہے یا ”حج و بعدہ عمرہ“؟
۷۳	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن فرمانے پر بیٹن سے زائد صحابہ کرام کی روایات کے حوالے
۷۴	جاہلیت کے مقولہ ”إذا برأ الذبر وعفا الأثر... حلت العمرة لمن اعتمر“ کا مطلب
۷۷	افضلیتِ تہران کی مزید وجوہ ترجیح
۸۱	نہی عن التمتع سے متعلق تحقیق
۸۳	حضرت معاویہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمتع ہونے پر استدلال اور اس کی تحقیق
۸۹	خمس فواسق یقتلن فی الحرم الخ میں ”والکلب العقور“ سے کیا مراد ہے؟
۹۰ و ۸۹	”الغراب الابیق“ میں ”أبیق“ کی تحقیق اور اس قید کا فائدہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۹۷	حالتِ احرام میں نکلح کے جواز پر دال بعض آثارِ صحابہؓ۔
۱۰۱	”تزویجھاوہو محرمہ“ کی تائید میں امام طحاویؒ کا کلام
۱۰۲	اشارہ اور دلالت میں فرق
۱۰۳	آپ کو حالتِ احرام میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات میں { تعارض، تطبیق اور حنفیہ کے مسلک پر انطباق
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ کے داخلِ میقات غیر محرم ہونے کے جوابات
۱۱۲	ضبیع کی حرمت کی تائید میں ”تحریم کل ذی ناب“ والی روایات
۱۱۳	کیا صید ما گول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟
۱۱۶	رفع الیدین عند رؤیة البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت ”فلکنا نفعله“ کی تحقیق
۱۲۱	حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام کے وقت قبولیتِ عمار سے متعلق روایات
۱۲۳	مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق
۱۲۵	طواف میں سترِ عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۲۷	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق { روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے متعلقہ تحقیق
۱۳۲	بیت اللہ کی دہش یا گیارہ مرتبہ تعمیر سے متعلق تحقیق اور تعمیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل ابیات
۱۳۶	نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط پر دلائلِ قطعیہ
۱۳۷	گناہِ جلد کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب
۱۳۸	ارجاس و انجاسِ مشرکین کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق روایات
۱۳۹	ترمذی کی روایت ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنی آمن ما کان الناس { واکثرہ رکعتین“ کی مباحث
۱۴۱	مالکیہ کے نزدیک منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ مناسب حج کا حصہ ہونے کی وجہ ہے یا سفر کی وجہ سے؟
۱۴۲	لفظ ”عرفات“ کی تحقیق، وجہ تسمیہ اور حدودِ عرفات
۱۴۳	”بطنِ عرنہ“ سے متعلق تحقیق
۱۴۳	بطنِ عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۴۴	جمع، یا مزدلفہ سے متعلق تحقیق
۱۴۵	محسّر سے متعلق تحقیق
۱۴۶	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وادی محسّر کو تیز رفتاری سے عبور کرنے کی وجوہات
۱۴۷	مناسکِ اربعہ میں ترتیبِ اوردوم کے لازم ہونے سے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مسلک کی تحقیق
۱۴۹	مناسکِ اربعہ میں عدم وجوبِ ترتیب پر ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ کے دلائل
۱۵۰	”لا حرج“ والی روایات سے نفیِ اثم مراد ہونے کی تائید میں ایک روایت
۱۵۱	فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم واجب نہ ہونے کی تائید میں چند روایات
۱۵۳	مناسکِ اربعہ میں ترتیب سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات اور اصحابِ فتاویٰ کے لئے مقامِ فکر
۱۵۴	عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمع سفر ہے یا جمع نسک؟
۱۵۵	حنفیہ کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب
۱۵۷	مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین کے لئے اذان و اقامت سے متعلق مزید دو مذاہب
۱۵۸	حنفیہ کے مسلک پر جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں اذان و اقامت کے مسئلہ میں فرق کرنے کی وجہ
۱۶۰	وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کے زوال سے یوم النحر کی صبح صادق تک ہونے کی دلیل
۱۶۳	یوم النحر میں رمی کا وقت اختلافِ فقہاء اور دلائل
۱۶۷	تقلبِ غنم کا مفہوم اس کی حیثیت تقلید کس کس چیز سے حاصل ہو جاتی ہے
۱۶۷	تقلب و اشعار کی ایک اور حکمت
۱۶۸	کیا اشعار اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے؟
۱۶۹	اشعار کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے متعلق امام طحاویؒ کی وضاحت کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی بات بے وزن ہے
۱۶۹	احادیثِ اشعار کو منسوخ قرار دینے کے مقابلہ میں احادیثِ نبی عن المثلہ کے مقابلہ میں ترجیحاً المحرم مرجوح کہنا بہتر ہے
۱۷۰	اشعار کے محض مباح ہونے پر دال دور روایات
۱۷۱	صاحب ”تحفہ“ کا وکیع کے امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ ہونے کا دعویٰ اور اس کا رد
۱۷۳	معارضہ صوریہ کے موقع پر سلف کی نارسنگی کے واقعات

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۷۴	قولہ : کنت اقل فلا تدهی رسول اللہ کلمہ غنم کی ترکیب متعلق اہم و مست
۱۷۵	تقلید غنم
۱۷۶	غنم کو ہدی میں شمار نہ کرنے سے متعلق ابن المنذر کا احناف پر اعتراض اور علامہ عینی کا جواب
۱۷۷	کیا تقلید ہدی سے آدمی محرم ہو جاتا ہے ؟ محرم ہو جانے کی تائید میں روایات اور ان کے جوابات
۱۸۰	رکوب بدنہ کے بارے میں فقہاء کے سارے مذاہب
۱۸۱	بدنہ پر سامان لادنے یا بدنہ کو کر لے پر دینے کا حکم
۱۸۳	موتے مبارک کی تقسیم و اعطائے متعلق روایات میں تطبیق کی وضاحت
۱۸۶	امام ابو حنیفہ کے نزدیک اعتبار ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے
۱۸۸	صلوٰۃ کے بعد طواف زیارت سے قبل خوشبو کے جواز پر دال روایات
۱۸۹	مذکورہ مسئلہ میں : وهو قول اهل الكوفة : كما مصداق اور معارف السنن میں ایک تسامع
۱۹۲	حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ پڑھے جانے پر اجماع کی دلیل
۱۹۲	یوم عرفہ میں ترک تلبیہ پر دال روایات کا اصولی جواب
۱۹۳	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دن میں طواف زیارت کرنے پر دال روایات
۱۹۶	یوم النحر میں آپ نے ظہر کی نماز منیٰ میں ادا فرمائی یا مکہ میں ؟
۱۹۶	”ابلع“ یا ”مقنب“ سے متعلق تشریح
۱۹۷	آپ کے وادی مقنب میں قصداً اترنے پر دال روایات
۲۰۲	عمرہ سے متعلق تشریح
۲۰۵	تنظیم
۲۰۵	تنظیم سے عمرہ کرانے کی توجیہ سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۰۷	لفظ ”رجب“ منصرف ہے یا غیر منصرف ؟
۲۰۷	حضرت ابن عمرؓ کے صلوة الضحیٰ کو بدعت کہنے کی توجیہ
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق روایات
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق ارشاد کس کس کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا
۲۱۰	امام رازیؒ کے کلام سے ”احصار“ کی تحقیق اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تائید

- ۲۱۵ حنفیہ کے نزدیک اشراط فی الحج معتبر نہ ہونے کے باوجود بے فائدہ نہیں۔
- ۲۱۸ کیا حیض و نفاس والی عورت کے لئے بصورتِ مجبوری اسی حالت میں طوافِ زیارت کرنے کی گنجائش ہے؟ اس سے متعلق علامہ ابن تیمیہ کی رائے
- ۲۱۹ طوافِ وداع کے حاجی کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل
- ۲۲۰ کیا طوافِ وداع کے بعد مکہ میں ٹھہرے رہنے سے دوسرے طوافِ وداع لازم ہے؟
- ۲۲۰ طوافِ وداع کے بغیر چلے جانے والے شخص کا حکم
- ۲۲۲ ابراہیم نخعی کی مراسیل
- ۲۲۶ حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں
- ۲۳۱ قارن کے حق میں تعددِ طواف (طوافِ عمرہ و طوافِ زیارت) کے اثبات اور مخالف روایات کے جواب میں حضرت شیخ الحدیث کا نفیس کلام
- ۲۳۲ سعی ماشیہ و راکبہ سے متعلق روایات جن کے مجموعہ سے قارن کے حق میں تعددِ سعی کا پتہ چلتا ہے
- ۲۳۳ حضرت جابرؓ کی قارن کے بارے میں بظاہر ایک طواف اور ایک سعی پر دال روایت کا جواب
- ۲۳۶ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے متعلق تحقیق جو مرنے والے محرم کے احرام کے منقطع ہونے پر دال ہے
- ۲۴۱ دو دن کی رمی ایک دن میں کرنے سے متعلق روایت "فی الاخرین منھما" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "فی الاخرین منھما" کے الفاظ کے ساتھ
- ۲۴۱ "فی الاخرین منھما" کی تقدیر پر مطلب
- ۲۴۲ رمی میں جمع تقدیم پر دال "فی الاول منھما" کی روایت کی دو توجہیں
- ۲۴۳ نیت مبہمہ کے ساتھ احرام کا جواز شافعیہ کے ساتھ خاص نہیں
- ۲۴۵ یوم الحجۃ الاکبر سے متعلق ترمذی کی روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ اصح ہے
- ۲۴۵ اس روایت کے نقل کرنے میں امام ترمذی کے تفرد کا قول اور اس مضمون کی بخاری کی دو روایتیں
- ۲۴۵ یوم النحر کو "یوم الحج الاکبر" قرار دینے کی وجہ
- ۲۴۶ "یوم الحج الاکبر" کے مصداق سے متعلق مزید دو اقوال
- ۲۵۱ روایت "ماء زمزم لما شرب له" سے متعلق تحقیق اور سلف کا اس سے متعلق تجربہ
- ۲۵۳ کھڑے ہو کر زم زم پینے کا حکم

## آبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۲۵۵ لفظ "جنائز" کی تحقیق
- ۲۵۵ نہی عن الکتی سے متعلق دو روایات
- ۲۵۶ علاج بالکتی کے جواز پر دال چند روایتیں
- ۲۶۰ وصیت کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۶۱ تنہائی مال کا مطلب اور تنہائی سے زائد کی وصیت کرنے کی تقدیر پر حکم
- ۲۶۳ تنہائی سے کم کی وصیت پسندیدہ ہونے سے متعلق روایات
- ۲۶۳ ابو زرعہ کا واقعہ وفات
- ۲۶۳ تلقین عند القبر کرنے والے کو روکا نہ جائے
- ۲۶۹ نفی اور "نعاذ فلان" کی تحقیق
- ۲۷۰ نفی پر دال روایات اور ان کا محمل
- ۲۷۰ انہی سے متعلق تین حالات اور ان کا حکم
- ۲۷۳ میت کو کافور لگانے کی حکمت
- ۲۷۴ امام ابو حنیفہ "کافور کے استعمال کے غیر مستحب ہونے" کے قائل نہیں۔
- ۲۷۵ قولہ: "أشعر بها بيم" کی تشریح
- ۲۷۷ میت اگر مردت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طرح ڈالی جائیں گی؟ اس سے متعلق حنفیہ کے مسلک اور دلیل کی تحقیق
- ۲۷۸ غسل من غسل الميت سے متعلق روایات
- ۲۷۸ غسل من غسل الميت سے متعلق مذاہب فقہاء
- ۲۷۹ غسل من غسل الميت کی حکمت
- ۲۸۰ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کو شاگردوں میں کفن کرنے سے متعلق روایت کے رواۃ کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۸۲	”سحولیۃ“ کی تحقیق
۲۸۵	حضرت عائشہؓ کی روایت ”لیس فیہا قمیص“ کی ایک اور تفسیر
۲۸۶	دعوت میں اہل المیت کی ممانعت کی ایک دلیل
۲۸۷	روایت ”داعی امرأتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ”یا“ داعی امرأتہ کے الفاظ کے ساتھ
۲۸۸	میت پر بکار بالصوت پر وال روایات
۲۸۹	تغذیب میت بکار اہلہ پر وال روایات و آثار
۲۹۲	”الطعن فی الأحاب“ کی تشریح
۲۹۲	قولہ : والأَنْوَاءُ، مَطْرَقًا بِنُوءٍ كَذَا کی تشریح
۲۹۴	مشی امام الجنائزہ سے متعلق روایت کے مرسل ہونے کی تحقیق
۲۹۵	جنائزہ کے ساتھ رکوباً چلنے کے ناپسندیدہ ہونے سے متعلق روایت
۲۹۶	حنفیہ کی مستدل روایت پر راوی کی جہالت سے متعلق اقراض کا حضرت گنگوہیؒ کا جواب اور اس سے متعلق اشکال و جواب
۲۹۷	قائلین مشی امام الجنائزہ اور قائلین مشی خلف الجنائزہ کی عقلی دلیل
۲۹۸	جنائزہ کے ساتھ رکوب کی کراہت کی وجہ
۳۰۰	حضرت معاویہؓ مرنے کی غائبانہ نماز جنازہ ان کی کس خصوصیت کی بنا پر تھی
۳۰۲	نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات کے قائلین
۳۱۰	جنائزہ خارج مسجد اور مصلیٰ داخل مسجد ہونے کی تقدیر پر مختار قول
۳۱۱	عذر کی صورت میں عدم کراہت
۳۱۲	نماز جنازہ میں امام کے میت کے سینے کے مقابل کھڑے ہونے کی حکمت
۳۱۸	روایت میں ”صلوٰۃ علی المیت“ کے الفاظ آپ کے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھنے پر ال ہیں
۳۱۸	قائلین جواز صلوٰۃ علی القبر کے نزدیک کتنی مدت تک صلوٰۃ علی القبر جائز ہے ؟
۲۲۱	جنائزہ کے لئے قیام متروک ہونے کی وجہ
۳۲۱	لحد اور شق کی کیفیت
۳۲۲	لحد کے افضل ہونے کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ”لحد“ یا ”شق“ میں دفنانے کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۲۵	”ان لا تدع قبراً مشرفاً الا سقيته“ کے مطلب سے متعلق ایک وضاحت
۳۲۸	زیارت قبور للنساء کا حکم
۳۲۹	جواز کی ایک دلیل
۳۳۰	وكتناكندمانی جذیمة الخ دو شعروں کا ترجمہ
۳۳۱	متمم بن نویرہ کے قول ”كان والله أخياً“ کا ترجمہ
۳۳۹	امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت عن المیت کے درست نہ ہونے کی وجہ
۳۴۱	کفالت عن المیت کے جواز پر دال روایت کا جواب
۳۴۱	نماز جنازہ میں محض پہلی تکبیر میں رفع یدین پر دال روایت کے رجال کی تحقیق
۳۴۱	نماز جنازہ میں رفع یدین اور ترک رفع سے متعلق متفرق فوائد
۳۴۲	<h2>اجواب لنکاح</h2> <h3>سَنَسْأَلُ اللَّهَ صَلَوَاتُهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</h3>
۳۴۳	نکاح کے اصطلاحی معنی
۳۴۵	نکاح کے ضروری ہونے پر دال روایت سے جمہور کے مسلک پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۴۶	نکاح کے مقابلہ میں تحلی للعبادة کے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۴۶	نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں احناف کے اقوال
۳۴۸	تحلی للعبادة کے مقابلہ میں اشتغال بالنکاح کے افضل ہونے کی دلیل
۳۴۹	کفالت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ
۳۵۰	مخلوبہ کو دیکھنے کے بارے میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق
۳۵۰	نظر الی المخلوبہ کا استحباب
۳۵۲	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے قریب بیٹھنے کی توجیحات
۳۵۶	حدیث کے منکر ہونے سے متعلق مقتدین و متاخرین کی اصطلاح کا فرق اور { موسیقی کی حرمت پر دال روایت کے منکر یا غریب ہونے کا جواب
۳۵۷	موسیقی کی حرمت پر دال متبیین روایات کے حوالجات
۳۶۴	بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں ”سماع“ کی روایات اور ان کا جواب

۳۶۶	نکاح کی مبارکباد کے موقع پر "بالرفاء والبنین" کہنے کی ممانعت کی وجہ —
۳۶۹	ولیمہ کے واجب یا مسنون و مستحب ہونے سے متعلق اقوال —
۳۶۹	"اولم ولو بشاة" میں "لو" کے تقلیل یا تکثیر یا تمنی کے لئے ہونے سے متعلق اقوال —
۳۷۲	دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب یا مسنون ؟ —
۳۷۲	عبارت نساء سے نکاح کے منعقد ہونے کے بارے میں روایات ائمہ احناف —
۳۷۵	عبارت نساء سے نکاح درست نہ ہونے پر جمہور کے دلائل اور ان کے جوابات —
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰ کی روایت "لانکاح الا بولی" کے مضطرب ہونے کی تفصیل —
۳۸۱	مذکورہ روایت میں "اسرائیل" کے طریق کے رائج ہونے کی وجہ —
۳۸۲	"لانکاح الا بولی" کو نفی کمال پر محمول کرنے سے متعلق اعتراض و جواب —
۳۸۲	"فناکحها باطل" کی ایک اور توجیہ —
۳۸۳	نکاح میں "بیتہ" کے بجائے محض "اعلان" کے کافی ہونے سے متعلق — امام مالک کی دلیل اس کا جواب اور احناف کی دلیل
۳۸۵	نکاح میں عورتوں کی شہادت کے غیر معتبر ہونے پر شوافع کا ایک استدلال اور اس کا جواب —
۳۸۸	منطوق، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف —
۳۸۹	لفظ یتیمہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے —
۳۸۹	مقدار ہر سے متعلق متفرق فوائد —
۳۹۲	"نعلین" پر نکاح سے متعلق روایت امام ترمذی کی تحسین کے باوجود ضعیف ہے —
۳۹۳	دخول سے قبل کچھ دینے یا نہ دینے سے متعلق روایات میں تعارض کی توجیہ —
۳۹۳	حضرت فاطمہؓ کو "زرہ" صبر بطور مہر محبت دی گئی تھی یا ان کا مہر کامل تھی ؟ —
۳۹۴	خالص لوہے یا چاندی چڑھے ہوئے لوہے کی انگوٹھی کے جواز کے بارے میں شوافع کے مسلک کی تحقیق —
۳۹۵	حنفیہ کے نزدیک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کے جواز سے متعلق تحقیق —
۳۹۶	"المس ولو خاتما من حديد" کے فرمان سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال محل نظر ہے —
۳۹۶	تعلیم قرآن کو مہر بنانے کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء —
۳۹۷	جواز پر دال واقعہ متعلقہ صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے —

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۹۷	”جعل عتھا صداقھا“ کے جواب سے متعلق امام طحاوی کا کلام
۳۹۸	”مُحَلَّ“ اور ”مُحَلَّل لہ“ پر لعنت کی وجہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل سے متعلق مذاہب فقہاء
۴۰۲	{ جوازِ متعہ سے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول حالتِ اضطرار کے ساتھ خاص تھا، بعد میں انھوں نے اس سے بھی رجوع کر لیا تھا
۴۰۴	سوائے ایک مرسل روایت کے کسی روایت میں متعہ کے لئے ”حلت“ کا صیغہ نہیں آیا
۴۰۵	تحریم متعہ کے وقت سے متعلق مختلف روایات
۴۰۶	تحریم متعہ محض ایک مرتبہ نہ ہونے کا قرینہ
۴۰۷	نہی عن متعۃ النساء والی روایت میں ”من خیبر“ طرف کی تحقیق
۴۰۸	قرآن کریم کی آیت سے متعہ کی حلت پر روافض کے استدلال کا جواب
۴۰۹	”لا جلب ولا جنب“ کے مطلب سے متعلق تحقیق
۴۱۰	”شغار“ کی ایک اور صورت
۴۱۰	{ شغار کی صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا غلبی استدلال اور اس کا جواب
۴۱۰	شغار کے عدم جواز کے باوجود اس صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کی دلیل
۴۱۱	پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت پر روافض و خوارج کے سوائمت کا اتفاق
۴۱۱	مانعت سے متعلق روایت خبر مشہور ہے
۴۱۳	چار سے زائد بیویوں والے شخص کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق متفرق فوائد
۴۱۵	حدیث باب سے متعلق امام بخاریؒ کے قول ”هذا حديث غير محفوظ“ کے بارے میں تحقیق
۴۱۶	”ابورغال“ کی تعیین کے بارے میں اقوال مختلفہ اور قولِ راجح
۴۱۸	کافر زوجہ میں ایک ساتھ گرفتار کئے جانے کی صورت میں ان کے نکاح کا حکم
۴۲۰	”حلوان الکاهن“ سے متعلق تشریح
۴۲۲	مخطوبہ کی تین حالتیں اور ان سے متعلق احکام
۴۲۳	عزال کی ممانعت سے متعلق روایات کی حکمت

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۲۶	ائمہ ثلاثہ کے مسلک میں شیعہ کی باری سے متعلق تفصیل
۴۳۰	احمد الزوجین کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق چند فوائد
۴۳۱	حضرت زینبؓ اور حضرت ابوالعاصؓ سے متعلق کچھ وضاحتیں
۴۳۳	حضرت زینبؓ کے نکاح اول کے ساتھ لوٹائے جانے سے متعلق اشکال کے جواب سے متعلق تحقیق
۴۳۴	مہر مقرر کئے جانے سے قبل شہرہ کی وفات سے متعلق معقل بن سنان کی روایت پر قرض و رهنہ

## ابواب الرضاع

۴۳۶	لبن الفحل والے رشتوں کی حلت پر عقل استدلال اور اس کا جواب
۴۴۰	لبن الفحل والے رشتوں کی حرمت جمہور کا قول ہے
۴۴۱	کتنے رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس سے متعلق حضرت عائشہؓ کے تین اقوال
۴۴۴	خمس رضعات من القرآن والی روایت میں راوی کے وہم کی ایک مضبوط دلیل
۴۴۸	مدت رضاع سے متعلق امام مالکؒ کی پانچ روایتیں
۴۵۳	«الولد للفرش» والی روایت متواتر ہے
۴۵۳	اس روایت کے بیشک سے زائد صحابہ کرامؓ کے اسرار اور ان کی روایات کے حوالے
۴۵۶	کیا ثبوت فرارش کے بعد ثبوت نسب کے لئے امکان وطی بشرط ہے ؟

## آبواب الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۴۶۱	بیوی کی اصلاح کے تین مراحل
۴۶۳	طلاق بدعی کی تعریف اور اس کی مختلف صورتیں
۴۶۵	حیض میں دی جانے والی طلاق سے رجوع کے بعد حیض سے متصل طہر میں طلاق کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
۴۶۶	طلاق فی الحيض محسوب ہے
۴۶۷	«انت طالق البتہ» کہنے کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۶۸	عومیر مجلانی کے واقعہ سے بیک وقت تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں —
۴۶۹	تین طلاق کے عدم جواز پر محمود بن لبید اور حضرت انس کی روایات مضبوط ہیں —
۴۷۰	مطلقہ ثلاث اگر غیر مدخول ہو تو اخاف کے نزدیک تفصیل —
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع سے متعلق چوتھے مذہب —
۴۷۲	موظا امام مالک کی مندر ایک روایت سے پانچ صحابہ کرام کا مسلک {
۴۷۲	”وقوع الطلقات الثلاث بكلمة واحدة“ ثابت ہوتا ہے {
۴۷۴	وقوع الطلقات الثلاث دفعۃ سے متعلق آثار صحابہؓ کے حوالے —
۴۷۵	تین طلاق دفعۃ کے وقوع پر انعقاد اجماع کے حوالے —
۴۷۸	حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے متعلق ”طلق ثلاثا“ والی روایت ضعیف ہے —
۴۷۹	تین اکٹھی طلاقوں سے ایک طلاق بھی واقع نہ ہونے کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات —
۴۸۲	امام مالکؒ کے نزدیک ”إختاری“ کا حکم —
۴۸۵	مستوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب کئی اور عدم نفقہ کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ {
	کی دلیل بطرز دیگر
۴۸۶	وجوب نفقہ پر ال قرارۃ شاذہ کم از کم خبر واحد کے درجہ میں ہے —
۴۸۷	ابراہیم نخعیؒ کی مرسل علی الاطلاق مقبول ہیں —
۴۸۸	خصوص میں حالت کے متعلق اجازت کو عام الفاظ سے نقل کرنے پر حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیسؓ پر ناراضگی
۴۹۰	فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کی راجح توجیہ پر اشکال اور اس کا جواب —
۴۹۰	عدم نفقہ دسکنی پر ال نائی کی روایت کے عام الفاظ سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب —
۴۹۲	مدد طلاق میں عورت کا اعتبار ہونے پر آثار صحابہؓ کرامؓ —
۴۹۵	خلع کی اصطلاحی تعریف —
۴۹۹	خلع سے متعلق روایت میں ”ولكنی أکثر الکفر فی الاسلام“ کا مطلب —
۵۰۱	”الَّذِي يَبْدِيهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کا مصداق —
۵۰۱	مدارۃ اور مدہانت میں فرق —
۵۰۲	بغیر ضرورت طلاق کے مباح یا غیر مباح ہونے سے متعلق کلام —

صفحہ	فوائد و مباحث
۵۰۶	حضرت ابن عمرؓ کے ابتدائے اپنے والد کے حکم کے باوجود طلاق نہ دینے کی توجیہ —
۵۰۶	مجنون اور محتوہ میں فرق اور ان کی طلاق کا حکم —
۵۰۷	سکران کی طلاق —
۵۱۰	متوفیٰ عنہا زوجہا کی عدت کے ایام سے متعلق و مباحث —
۵۱۲	عورت کے بناؤ سنگھار سے متعلق شرائط کے دلائل —
۵۱۳	صغیرہ اور کافہ پر سوگ کے واجب ہونے کے بارے میں اخاف کا استدلال و استدلال بالمفہوم نہیں —
۵۱۷	زمانہ جاہلیت میں عدت کے اختتام پر عورت کے مینگنی پینکنے کا کیا مقصد ہوتا تھا —
۵۱۸	مد کی مقدار —
۵۲۱	واقعہ غسل —
۵۲۱	واقعہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا —
۵۲۲	ایلام میں چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہونے سے متعلق آثار —
۵۲۳	لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی اور لعان کی حقیقت سے متعلق اخاف و شوافع کا اختلاف —
۵۲۳	لعان کی فرقت سے متعلق اہم شافعی اور حنبلی کا مسلک اور اس کا جواب —

وَاٰخِرُ حَقٍّ اَنَا اِلَہُ مُحَمَّدٍ وَاٰخِرُ حَقٍّ اَنَا اِلَہُ مُحَمَّدٍ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## أَبْوَابُ الْحَجِّ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد و زیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں "زیارتہ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے۔  
حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

۱۔ وہو الفتح والنكسر لغتان وبهما قرئ في التنزيل في السبعة، وقال الطبري: النكسر لفتح لغیرهم۔ وفي "امالی الہجری" اکثر العرب یكسرون الحاء وعن الحسین الجعفی: إن الفتح الاسم، والنكسر المصدر وعن غیره عكسه۔ كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۷) ۱۲ مرتب عن اللہ عنہ۔

۲۔ اصل الحج والفتح بالقصد، وقال الخليل: كثرة القصد إلى المعظم، وفي الشعر: القصد إلى البيت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۹) كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله۔ ۱۳ مرتب عن اللہ عنہ۔  
۳۔ كما في كنز الدقائق (ص ۷۲) كتاب الحج۔ علامہ ابن نجیمؒ نے کور تعریف کی شرع کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والمراد بالزيارة الطواف والوقوف، والمراد بالمكان المخصوص: البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: في الطواف، من طلوع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف، زوال الشمس يوم معرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر۔  
البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۴ مرتب

۴۔ قال العيني: ذكر القرطبي أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة، وقيل: سنة تسع، قال: وهو الصحيح، وذكر البيهقي: أنه كان سنة ست، وفي حديث ضامر بن ثعلبة ذكر الحج، وذكر محمد بن حبيب أن قدومه كان سنة خمس من الهجرة، وقال الطبري: وقد روي أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع، وذكر الماوردي أنه فرض سنة ثمان، وقال (إمام الحرمين): سنة تسع أو عشر، وقيل سنة سبع، وقيل: كان قبل الهجرة وهو شاذ۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۲۲) كتاب الحج، قبيل باب وجوب الحج وفضله ۱۴ رشيد اشراف

میں فرض ہوا۔

**فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟** اس میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت یہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی۔ ثمرہ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حق قضاء وادائیں گے۔

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نسی کا رواج تھا، چونکہ نسائے میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اور اس حساب سے کہ قال الحافظ: "ثم اختلفت في سنته فالجمهور على انهن استلوا لانهما نزل فيها قوله تعالى "وانتوا الحج والعمره لله" وهذا يثبتني على ان المراد بالانتهاء ابتداء الفرض، ويؤيده قراءة علقمة ومسروق وابراهيم النخعي بلفظ "واقيموا" أخرجه الطبري بأسنيد صحيحة عنهم، وقيل المراد بالانتهاء الاكمال بعد الشروع، وهذا يقتضي تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع في قصة ضمام ذكر الامور بالحج، وكان قدومه على ما ذكر الواقدي سنة خمس وهذا يدل - ان ثبت - على تقدمه على سنة خمس او وقوعه فيها - كذا في فتح الباري ج ۲ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله - حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہؓ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درج ترمذی (ج ۲ ص ۴۰۴) باب ما جاء اذا اذيت الزكوة فقد قضيت ما عليك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

۳۔ والمراد من الفور ان يلزم المأمور به في أقل أوقات الإمكان، فمعنى وجوب الحج على الفور تعين العام النقل عند استجماع شرائط الوجوب - كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۴۲۸) بتغير من المرتب ۱۲

۴۔ هذا ملخص ما في "المجمع" وقواعد ابن رشد" وشرح "المنع" - كذا في معارف السنن (۱۵ ص ۲۳۸) ۲۔  
۵۔ قال الزبلي في التبيين (ج ۲ ص ۳، كتاب الحج) وثمرة الخلاف تظهر في حق المأثم حتى يفتق وتروى شهادته عند من يقول: هو على الفور، ولو حج في آخر عمره ليس عليه الإثم بالإجماع، ولو مات ولم يحج أثم بالإجماع اه مرتب  
۶۔ لفظ نسي مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" امام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل حرب کو جب اشہر حرم میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ اس سال یہ مہینہ اپنی اہل جنگ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آیا، اسی کو "نسی" کہا جاتا ہے

اس تفسیر کے مطابق "نسی" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔  
لیکن امام رازی کے نزدیک "نسی" کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر سیرے سال ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ خرابی لازم آتی کہ

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے۔ اس لئے آپ نے تاخیر فرمائی اور سنہ ۱۱ کا انتظار کیا، اسی کی طرف  
 آئیے ”الزمان قد استدار کھینٹا، یوم خلق الله السموات والارض“ سے اشارہ فرمایا۔  
حج کی شرائط | حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں، ایک شرط وجوب، دوسری  
 شرط اداء، شرط وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ موت کے وقت وصیت حج بھی واجب نہیں ہوتی  
 اور شرط اداء کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے۔ اور عدم اداء کی صورت میں وصیت حج بھی واجب ہوتی ہے۔  
 واللہ اعلم۔

## باب ماجاء فی حرمة مکة

عن أبي شريح العدوی أنه قال لعمر بن سعید - وهو یبعث البعوث إلى مکة - :

ہر تیسرا سال تیرے مہینے کا ہو جاتا، دوسری کہ ”شہر حرام“ کی حرمت تو غریب کر دے مہینہ کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع ”شہر حرام“  
 نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتخیر من المرتب ۱۲  
 ۱۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب البخاری، باب حجة الوداع ۱۲ م

۲۔ قال ابن قدامة: ”فأما النبي صلى الله عليه وسلم فأنما فاته مكة سنة ثمان وإنما أخره سنة تع میحتد  
 أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراً حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبا بكر ينادي  
 ”أن لا يهتج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان“ ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في  
 السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله  
 دينه“۔ المغني (ج ۳ ص ۲۴۴) تحت مسألة: فمن فرط فيه حتى توفى أخرج عنه من جميع ماله حجة وعرق ۱۲ مرتب  
 ۳۔ كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

۴۔ جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور عرت ۱۲ م

۵۔ جیسے اعرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

۶۔ حتیٰ لو ملک ما به الاستطاعة حال کفر، ثم اسلم بعد ما افتقر لا یجب علیه شیء بتلك الاستطاعة بخلاف ما  
 لو ملک مسلماً فلم یحتج حتى افتقر حیث یقرر الحج في ذمتهم دیناً علیه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) کتاب الحج ۱۲ مرتب  
 ۷۔ چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں اعرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

۸۔ أخرجه هذا الحديث البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱) کتاب العلم، باب لیبلغ العلم الشاهد الغائب۔ و سلم (ج ۱ ص ۴۳)  
 باب تحریم مکة الخ ۱۲ مرتب۔

اُذْنِ لِي أَيُّهَا الْأَمِيرُ! أَعَدْتُكَ قَرْلًا قَامَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْعَدَ مِنْ  
يَوْمِ الْفَتْحِ سَمْعَتَهُ أَذْنًا يَدْعُو قَلْبِي وَأَبْصَرَتُهُ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ "عمر بن سعد بن العاص  
مدینہ طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہو چکی تھی،  
اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی  
اسی سلسلہ میں عمرو بن سعیدؓ الی مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعید اسی حکم کی  
تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا، یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔"

"أَنَّه حَمْدُ اللَّهِ وَأُثْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: إِنْ مَكَّةَ - ثُمَّ مَهَا اللَّهُ وَلَمْ يَحْرَمْهَا النَّاسُ، وَلَا يَحِلُّ  
لَا مَرِيٌّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا أَوْ يَعْصِدَ بِهَا شَجَرَةً "حرم مکہ کی نباتات  
تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اُگائی ہوں، اُن کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے،  
دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اُگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے  
اُگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خود رو گھاس وغیرہ  
اس میں سے صرف اذخر کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خود رو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مڑھا گیا ہو،  
یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ اذیضد بہا شجرة میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔  
ما ائنتہ الناس کی جنس میں سے ہی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مڑھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر

۱۲ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) ۱۲ م

عَلَيْهِ قَالَ الْحَاجَزِيُّونَ - مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَاسْتَحَقُّ وَغَيْرُهُمْ - إِنْ لِلْمَدِينَةِ حَرَمًا مِثْلَ حَرَمِ مَكَّةَ، فَلَا يَحْجُزُ  
قَطْعَ شَجَرِهَا وَلَا أَخْذَ صَيْدِهَا، ثُمَّ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي ذَيْبٍ فِيهِ جَزَاءٌ مِثْلُ مَا بِمَكَّةَ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ فِي الْقَدِيمِ:  
الْجَزَاءُ أَخْذَ السَّلْبِ، وَعِنْدَ الْآخَرِينَ لَا يَجِبُ الْجَزَاءُ وَلَا يَحِلُّ أَخْذُ السَّلْبِ، وَقَالَ الثَّوْرِيُّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ  
وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُونُسَ وَوَحِيدٌ: لَيْسَ لِلْمَدِينَةِ حَرَمٌ كَمَا كَانَ لِمَكَّةَ فَلَا يَحْرُمُ أَخْذَ صَيْدِهَا وَقَطْعَ شَجَرِهَا إِلَّا  
أَنَّهُ يَكْرَهُ كَمَا قَالَ الْقَلْدِيُّ فِي الْمَرْقَاةِ - قَالَ فِي الْكَافِي: لِأَنَّ حُلَّ الْأَصْطِيَادِ عَرِفَ بِالنَّصْرِ الْقَاطِعَةِ  
فَلَا يَحْرُمُ الْإِبْقَالُ كَذَلِكَ وَلَمْ يُوْجِدْ، وَأَمَّا تَحْرِيمُ مَكَّةَ فَنَصُوصُ الْكِتَابِ فِيهِ صَرِيحَةٌ - وَرَاجِعٌ  
لِلتَّفَصِيلِ فَنَحْوَ الْمَلْهُمِ (ج ۲ ص ۲۹۱) بَابُ فَضْلِ الْمَدِينَةِ، وَالْمَعَارِضُ لِلْبُنُورِيِّ (ن ۶ ص ۱۳) وَغَيْرُهُمْ ۱۲ مَرْتَبَةً مَعُونَةً  
عَلَيْهِ أَيْكٍ تَسْمِ كِي خُورْ شَجَرِ دَارِ گھاس، واحد: "إِذْ خَرَّةٌ" ج: أَدَاخِرُ ۱۲ م

کبھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں حذر واجب ہے۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب. ساعة من النهار سے طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خویری کی حرمت اٹھالی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں خویری کرنا جائز نہیں ہے، حدیث باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

إن المحرم لا يعيد عاصياً ولا نازلاً بدمٍ ولا فاحاً بخربة. اگر کوئی شخص کوئی جنایت کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت مادون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعی اور امام مالک اس کے بارے میں بھی جواز قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائیگا۔

۱۱ تفصیل کے لئے دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ۱۲ م

۱۳ الخربة: بفتح المعجمة وسكون الراء یعنی: "المجانية" كما بين الترمذی وثبتت تسميتها بالبرقة في رواية المستقلى. معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۲) امام ترمذی فرماتے ہیں: "وَبُرِّي "بخربة" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "ولا فاحاً بخربة" يستحيل منها "كما في مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۱۴ فان الأطران جارية مجرى الأموال، فيقتض منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم القى إلى الحرم. كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۳۲) ۱۲ مرتب

۱۵ فتح الملبم (ج ۲ ص ۱۲۱) باب تحريم مكة وتحريم صيدها، قال العلماء: فيمن جنى في غير الحرم ثم القى إليه ومعلوم السنن (ج ۶ ص ۱۲۱) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أي منع القصاص) ثم قال: ولا مخالف لهم من الصحابة، ثم نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفنا في هذا أهؤلاء الصحابة والكتاب والسنة، حكاية في العدة (ج ۱ ص ۱۲۱) وراجها المزيد البيان ۱۲ مرتب

حدیث باب مسلک احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں "ان الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فازا بدمیرا"

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں بلکہ یزید کا گویہ تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابو شریحؒ بدرجہا بہتر درجہ میں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ "کلمۃ حقّ اُرید بها الباطل" کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ عاصی تھے، نہ "فاز بالدم" اور نہ "فاز بخریۃ" بلکہ وہ خلیفہ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پر پہلے ہی بیعت کر چکے تھے۔ واللہ اعلم

## باب فاجاء فی ثواب الحج والعمرة

عن عبد اللہ (بن مسعود) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تابعتوا بین الحج والعمرة فبان لهما ینفیان الفقر والذنوب کما ینفی الکیر خبث الحديد والذهب  
 ۱۔ حافظ ابن حجر قریب التہذیب (ج ۲ ص ۵۸۹) میں لکھتے ہیں: عمرو بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن اُمیۃ القرشی الاموی المذہبی الاشدق تابعی، ولی إمرة المدينة لمعاویة ولابنہ، قتله عبد الملك بن مروان سنة سبعین، وھم من زعم ان له صحبة، وإنما لأبيه رؤية، وكان مسرفاً على نفسه، من الثالثة، وليست له في مسلم رواية إلا في حديث واحد۔ (أخرج حديثه) ۴ (مسلم) ۴ (أبو داود في المراسيل) ۴ (الترمذی) ۴ (النسائی) ۴ (ابن ماجہ) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ ان کو "لطیم الشیطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن جرّم کہتے ہیں "ولا کرامة للطیم الشیطان ان یکون اعلم من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح الملہم (ج ۲ ص ۳۱۴) ۱۲ مرتب  
 ۳۔ ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے قریب التہذیب (ج ۲ ص ۵۳۴) باب الکفی، حرف اشین المعجم (رقم ۵) ۱۲ م  
 ۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) ۱۲ م

۵۔ الحدیث أخرجه النسائی (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب مناسک الحج، فضل المتابعة بین الحج والعمرة ۱۲ م  
 ۶۔ الکیر۔ بالکسر الزق (دھونکنی) الذی ینفخ فیہ، وأما الموضع فیہ، وأما الموضع الذی یوقد فیہ النعم کونہ، من حانوت الحداد والصائع فهو الکور۔ بضم کان۔ وقیل: بالعکس، وقیل لا فرق بینھما، والقول الاول قول صاحب "المحکم" وأكثر أهل اللغة علی أن الکیر حانوت الحداد والصائع۔ وهذه الأقوال کلھا ذکرھا البدیعینی فی "المعجم" (۵ - ص ۱۴) والحافظ فی "الفتح" (۷۶-۷۷) کذا فی المعجم (ج ۶ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب  
 ۷۔ الخبث۔ بفتح الخاء المعجمة والباء الموحدة۔ من الحديد ونحوہ: لوبہ وغیرہ کامل ۱۲ م

والفضة : حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبار بھی ؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں ۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں ” البحر الرائق “ میں مفصل بحث کی ہے یہ اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبار بھی معاف ہو جاتے ہیں ۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی رائے ہے ۔ حدیث باب اور من حج لله فلم یرفث ولم یفسق رجع کیومر ولدته أمه کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ۔

۱۔ دیکھئے ( ج ۲ ص ۲۳۸ و ص ۲۳۹ ) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکنز : حامداً مکبراً مهلاً ملتباً مصلیاً داعياً “ ۱۲ مرتب

۲۔ کما قال الشيخ البنوری : والی التکفیر یظهر جنوحه ، معارف السنن ( ج ۶ ص ۲۴۵ ) لیکن علامہ ابن نجیمؒ بھی فرماتے ہیں ” ان المسألة ظنیة وإن الحج لا یقطع فیہ بتکفیر الکبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد . وإن قلنا بالتکفیر لکل فلیس معناه کما یتوهمه کثیر من الناس أن الذین یسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والعیامات والزکوة ، إذ لم یقل أحد بذلک ، وإنما المراد أن إثم مطلق الذین وتاخیرہ یسقط ، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطلق صاراً ثم الآن ( ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹ ) ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح بخاری ( ج ۱ ص ۲۰۶ ) کتاب الناسک ، باب فضل الحج المبرور بروایة أبی هريرة ۱۲ م

۴۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں : ” طاهره غفران الصغائر والكبائر والتبعات “ ( فتح الباری ص ۳۰۳ )

باب فضل الحج المبرور ۔

نیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے :

(۱) ” إن الاسلام یهدم ما کان قبله وإن الهجرة تهدم ما کان قبلها وإن الحج یهدم ما کان قبله “ فی روایة ابن شماسه المهری ۔ صحیح مسلم ( ج ۱ ص ۶ ) کتاب الایمان ، باب کون الإسلام یمهد ما قبله وكذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبيد الله بن كريب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما رأى الشيطان يوماً هو فيه أصفر ولا أدهر ( بہت دھتکارا ہوا ) ولا أحقر ولا أعظ من في يوم عرفة ، وما ذاك إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلا ما رأى يوم بدر الخ .... مؤطا امام مالك ( ص ۴۵۶ و ۴۵۷ ) کتاب الحج ، باب جامع الحج ۔

(۳) حدثنا عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا لأمتہ عشية عرفة بالمغفرة فأجيب : إني قد عرفت لهم ما خلا الظالم ، ←

”لیس للحجة المبرورة تواجب إلا الجنة“ حج مبرور کی تفسیر میں علماء نے متعدد اقوال ہیں ، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو۔ واللہ اعلم۔

## باب ماجاء في التخليط في ترك الحج

عن علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ملك زاداً وراحلةً تلبّاه إلى بيت الله ولم يحج فإليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً إلخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص چونکہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوا ہے اس لئے وہ یہود و نصاریٰ کے فانی آخذ للظلم منه، قال : أى رب ! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم، فلم يجب عشيتہ، فلما أصبح بالمرزلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسم، فقال له أبو بكر وعمر : بأبى أنت وأُمى إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذى أضحكك ؟ - أضحك الله سنك - قال : إن عدوّ الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائى، وفقر لأمتى، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور، فأضحكنى ما رأيت من جزه“ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۶) باب الدعاء بعرفة - اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ ہی کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۷۸) کتاب الادب، باب فی الرجل يقول للرجل : أضحك الله سنك - ابن عباس بن مرداس سلمیٰ کی مذکورہ روایت پر تفصیل کلام کے لئے دیکھئے فتح المہم (ج ۲ ص ۲۶) باب حجة أبي علي عليه سلم، تكفير الكبار باب الحج والكلام علی حدیث ابن عباس بن مرداس - ۱۲ شیخ شرنوبی (حاشیہ صفحہ ۱۵۸)

۱۔ ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) - علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں، والذي يظهر لي أن يفتر الحجة المبرورة بقوله تعالى : فَلَا رَهْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ”فمن كان حجه بهذه الصفة فهو المبرور“ ۱۲ مرتب

لہ لم يخرج هذا الحديث من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ کہا قال الشيخ محمد فواد عبدالباق

تعلیقاً علی سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۶۱، طبع دار احیاء التراث العربی) ۱۲ م

مشابہ ہو گیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج ملک ابراہیمیہ کے شعار میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارک حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارک صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "بین الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلوة"۔

حدیث باب اگرچہ عارث کے ضعف اور بلال بن عبد اللہ کے مہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ایک سے زائد صحابہ کرام کی روایات اس کی شاہد ہیں۔ واللہ اعلم۔ تشریح الباب بزیادۃ من المرتب

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحۃ - ۱۲ م  
۲۔ کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال (ج ۲ ص ۲۳۲) رقم ۵۸۸۸ الترهیب عن ترک الصلاۃ بوزم  
(مسلم ۵۵۰) (ابوداؤد ۵۰۰) (ترمذی ۵۰۰) (ابن ماجہ) عن جابر - ۱۲ مرتب

۳۔ کما قال الترمذی فی الباب ۴

۴۔ چنانچہ ابن سابط ابوامامہ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبہ مرض أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر ولم یحج فلیمت إن شاء یہودیاً أو نصرانیا"۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۲) کتاب الحج باب إیمان الحج۔  
اس روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں: وهذا وإن کان اسنادہ غیر قویٰ فلہ شاهد من قول عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمد نے اپنی کتاب الایمان میں "وکیع عن سفیان عن لیث عن ابن سابط کے طریق سے یہ روایت مرسلہ نقل کی ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات ولم یحج، ولم یمنع من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجة ظاهرة"۔ نیز ابن ابی شیبہ نے ابوالاحوص من لیث کے طریق سے اسے مرسلہ روایت کیا ہے۔  
التلخیص المجید (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۴۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابویہریرہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: من مات ولم یحج حجة الاسلام غیر وجع حابس أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر فلیمت أتی المیتین شاء إماماً یهودیاً أو نصرانیا۔ التلخیص المجید (ج ۲ ص ۲۲۲) اس میں عبدالرحمن القطائی اور ابوالہزیم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً مروی ہے: "لیمت یہودیاً أو نصرانیا"۔ یقولہا ثلاث مرات - رجل ما ولم یحج ووجد لذلك سعة فخلیت سبیله" (ج ۴ ص ۲۳۲) باب إیمان الحج۔

حافظ ابن حجر التلخیص المجید میں اس حدیث موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: وإذا انضم هذا الموقف إلى ما قبله من سابط علم أن لهذا الحديث أصلاً ومحمداً علی من استحل الترتک، وتبين بذلك خطأ من ادعى أنه موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عفاہ اللہ

## باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر : قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : الزاد والراحلة . اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیت حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے ۔ لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں ، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے ۔ ان کا استدلال آیت تشرانی وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا سے ہے ، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعت سبیل کا ذکر ہے ، جو پیدل چلنے میں بھی ہو سکتی ہے ۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرت ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرت مبیترہ پر ہوتا ہے ، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے ۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیث باب ابراہیم بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۸) أبواب المناسك ، باب ما يوجب الحج ۱۲ م  
 ۲۔ ولو كان الاكتساب بالسؤال ، كما في بداية الجتهد لابن رشد ، وقيدته غير بمن عاده السؤال - كما في المعارف (ج ۴ ص ۲۵۱) - وراجع لتفصيل للذاهب (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) ۱۲ مرتب  
 ۳۔ سورة آل عمران آیت ۹۷ - ۱۲ م

۴۔ اس کے علاوہ متعدد روایات و آثار میں "مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" کی تفسیر زاد و راحلہ سے کی گئی ہے ، جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ استطاعت سے قدرت ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرت مبیترہ مراد ہے ۔

چنانچہ حضرت عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ ، حضرت حسن بصریؒ ، حضرت سعید بن جبیرؒ ، حضرت مجاہدؒ سے ہی تفسیر منقول ہے ، دیکھئے معنی ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۸۹ و ص ۹۰) مثی یجب علی الرجل الحج ۱۲ مرتب

۵۔ ابراہیم بن یزید الخوزی - بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ینسب إلى الخوز وهو مناشعب بمكة یسمى شعب الخوز ، وليس منسوباً إلى خوزستان) أبو اسمعيل المتک مولیٰ بنی أمیة ، متروک الحدیث ، من السابعة (طبقة كبار أتباع التابعین) مات سنة إحدى وخمسين (برمز) ت (الترمذی) س (النسائی) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۶) ، رقم ۳۱۳ ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذیؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح و تحسین احادیث میں متساہل ہیں۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کثرت شواہد اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جو اپنے ضعف کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۰) ۲

۳۔ حافظ جلال الدین زلیعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث انس ومن حدیث عائشة ومن حدیث جابر ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود" اگے حافظ زلیعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱ تا ۱۵)، کتاب الحج رقم ۱۱۴۱) ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنیؒ میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۷) کتاب الحج رقم ۱۱۴۱) ۱۲ مرتب

۵۔ اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مثل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے: "لا یشیت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلة مسنداً، والصحیح روایۃ الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلًا"۔

نصب الراية (ج ۳ ص ۹) حافظ زلیعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: "وروی من أوجه أخرى كلها ضعيفة" (ج ۲ ص ۸) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: "وروی فیہ احادیث أخر لا یصح شی منہا"

(بیہقی ج ۲ ص ۳۳، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدک حاکم (ج ۲ ص ۴۳۱ و ۴۳۲)، اول کتاب المناسک میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔ "حدثنا أبو بکر محمد بن أبي حازم الحافظ بالكوفة وأبو سعيد أسعيل بن أحمد التاجر قال ثنا علي بن العباس بن الوليد البجلي ثنا علي بن سعيد بن مسروق الكندي ثنا ابن أبي زائدة عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم فی قوله تبارک وتعالی: "وَبَدَّ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قال: قيل: يا رسول الله! ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة، (بقية المجلد صغير)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسلًا مروی ہے۔ قال: لَمَّا نَزَلَتْ "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَمَا السَّبِيْلُ؟ قَالَ: زَادُ وَرَاحِلَةٌ۔ یہ روایت سنداً صحیح ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال المحاکم): ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه، وقد تابع حماد بن سلمة سعیداً علی روایتہ عن قتادة۔

امام حاکم نے اگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابو قتادہ عبداللہ بن واقد القرانی کی وجہ سے ضعیف، لیکن پہلی روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقی ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وروی عن سعید بن أبی عروبہ وحماد بن سلمة عن قتادة عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الزاد والراحلة "ولا أراه (أبی ولا أری الموصول) إلا وهما" (سنن کبریٰ ج ۲ ص ۳۳) باب الرجل یطیق الشئ ولا یجد زادا ولا راحلة الخ

لیکن علامہ ابن الترمذیؒ "المجوہر النقی" میں لکھتے ہیں:

"قلت: حدیث قتادة عن أنس مرفوعاً أخرجه الدارقطنی (فی سنتہ ج ۲ ص ۲۱۶)، کتاب الحج رقم ۶۷۷-۴) وذكر بعض العلماء أن المحاکم أخرجه فی المستدرک وقال: صحیح علی شرطہما، فقول البیہقی (ولا أراه إلا وهما) تضعیف للحدیث بلا دلیل فیحملہ علی أن قتادة فیہ إسنادین وکثیراً ما یفعل البیہقی وغیرہ مثل ذلك (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) فلیتأمل ۱۲ رشید اشرف مسینی (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) لفظ سعید بن منصور، روایت کی سند یہ ہے "حدثننا هشام ثنا یونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۷۱)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے:

أخبرنا أبو علی الروذباری أنبأ عبد اللہ بن عمر بن أحمد بن علی بن شاذب القرطبی بواسطہ ثنا شعیب بن آیوب ثنا أبو داؤد۔ یعنی المحضی۔ عن سفیان عن یونس عن الحسن قال: سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن السبیل قال: الزاد والراحلة۔ امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: وهذا شاهد لحدیث ابراہیم بن یزید الخوزی۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۳۲) باب بیان السبیل الالی بوجودہ۔ یجب الحج إذا تمكن من فعلہ۔ ۱۳ مرتب عن عنہ

نیز حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔  
مختصر یہ کہ روایت باب متعدد شواہد و قرائن اور امت کی تلقی بقول کی وجہ قابل قبول ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاءكم فرض الحج

عن علي بن أبي طالب قال : لما نزلت " وَرَبُّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ  
اسْتِطَاعَ الْيُسْبِيلَ " قالوا : يا رسول الله ! أفى كل عام ؟ فسكت ، فقالوا : يا  
رسول الله ! ففى كل عام ؟ قال : لا ، ولو قلت : نعم لوجبت : اس پر اجماع ہے کہ حج کی  
فرضیت عمر میں مرتبہ واحد ہے جیسا کہ حضرت علی کی حدیث باب سے ثابت ہوتی ہے

لہ جیسا کہ سنن سید بن منصور میں ہے " عن عمر بن الخطاب قال : لقد هممت أن أبعث رجلاً إلى هذه الأمصار  
فينظر ما كل من له حجة ولم يحج ، فيضربوا عليه الجزية ، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين " التلخيص الجليل  
( ۲۵۲ ص ۲۲۳ ، تحت رقم ۱۵۱ ) کتاب الحج — اور بیہقی میں " الفاظ ہیں : " لپمت يهودياً أو نصرانياً -  
يقولها ثلاث مرات - رجل مات ولم يحج ووجد لذلك سعة وخلت سبيله " ( ج ۴ ص ۳۳۴ )  
باب إكمال الحج -

لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے ، " عن عطاء قال :  
قال عمر : " مَنْ اسْتَطَاعَ الْيُسْبِيلَ " قال : " زاد وراحلة " ( ج ۴ ص ۳۱۱ ) متی مجیب علی الرجل للحج ۱۲ مرتبہ  
لہ " عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب ، السبيل ، الزاد والراحلة " سنن دارقطنی ( ج ۲ ص ۱۱۵ )  
کتاب الحج ، رقم ۱۵۱ و سنن کبریٰ بیہقی ( ج ۴ ص ۳۳۱ ) باب الرجل يطيق المشي الخ ۱۲ مرتبہ  
لہ الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أيضاً تحت تفسیر سورة المائدة ( ج ۲ ص ۱۵۳ ) وأخرجه  
ابن ماجه في سننه ( ج ۲ ) أبواب المناسك ، باب فرض الحج ۱۲ مرتبہ

لہ کما قال النووي ، " وأجمعت الأمة على أن الحج لا يجب في العمر إلا مرة واحدة بأصل الشرع وقد ثبت  
زيادة بالنذر " الخ شرح نووی علی صحیح مسلم ( ج ۱ ص ۳۳ ) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ مرتبہ  
لہ اس مفہوم کی روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مسلم ( ج ۱ ص ۴۲۲ ) ، باب فرض الحج مرة في العمر اور نسائی ( ج ۲ ص ۲۱۱ ) کتاب الحج  
باب وجوب الحج ، میں حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد ( ج ۱ ص ۳۳۱ ) ، اول کتاب المناسك ، نسائی ( ج ۲ ص ۲۱۱ ) باب  
وجوب الحج ، اور ابن ماجہ ( ج ۲ ص ۱۵۱ ) ، باب فرض الحج ، میں مروی ہیں ۱۲ مرتبہ

فقہاء نے فرمایا کہ تکرارِ مأمور تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوتا، بخلاف مسلوٰۃ و صوم کے کہ ان کا سبب وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ رمضان ہیں لہذا ان کے تکرار سے مأمور بہ میں بھی تکرار ہوگا۔

## باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر وحجة بعد ما ہاجر ومعها عمرہ۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے، چنانچہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ موسم حج میں حجاج کے مجموعوں میں جاتے اور انہیں دین اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکان حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوفِ عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوفِ مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے یہ روایت باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۳) بحث الامر، احتمال الامر الاستدلال (مطبع یوسفی کھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب  
۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۲۲) باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۱ مرتب  
۳۔ قال الشيخ البنوری: ثم إن قوله "معها عمره" في حديث جابر في الباب يدل صراحة على أنه صلى الله عليه وسلم كان قارناً في حجة الوداع، وهذا يفيدنا في مسألة أفضلية القرآن كما سياق قريباً۔ مزار السنن، (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ روایت باب بھی اس پر دال ہے ۱۳ م

۵۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر "البدایہ والنہایہ" ج ۳ ص ۵۹ میں لکھتے ہیں: ولكن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة و بعدها۔ کذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۶۔ مزار السنن (ج ۶ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۴ م  
۷۔ بلکہ امام ترمذی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حديث غريب" اور آگے لکھتے ہیں: وسألت حمداً (أبى البخاري عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت لا يبعد هذا الحديث مصححاً۔ اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص ۲۲) آخر حدیث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل ہجرت حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے قبل ہجرت دو سے زیادہ حج کئے، البتہ رائج یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے۔

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء علي من اليمن ببقيتها فيها جمل (ابن جمل في أئنه بُرّة من فضة فخرها) اس روایت کے مطابق رائج یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تربٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفس نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستر ہو گئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہو گئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔

۱۔ کذا في الب. اية والنهاية (ج ۵ ص ۵۷) دیکھئے معارف السن (ج ۶ ص ۲۵۲) ۱۲ م

۲۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وأما قبل النبوة فالجميع ثابتة عنه - صلى الله عليه وسلم - غير أن لا ندري عدد دها" معارف (ج ۶ ص ۲۵۲) ۱۲ م

۳۔ هي حلقة تجعل في لحم الأنف وربما كانت من شعر، وأصله برة وتجمع على بُرى و بُران و بُرين بضم باء كما في مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م

۴۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابہ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے :

مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) إلى المنحر، فنحر ثلاثاً وستين بيده ثم أعطى علياً ففخر ما غبّر (ج ۱ ص ۲۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے "لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه ففخر

ثلاثين بيده وأمرني فنحرت سائرهما" (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ۔

اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم

صلی اللہ علیہ وسلم نے تربٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفس نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلاف روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تعلق ہو جائے تو فہماوردہ دُور از کار تاویلین کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔  
 دراصل صحابہ کرام کی توجیہ مقصودِ حدیث اور مغزِ حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے۔  
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

متن میں بھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابو داؤد والی روایت میں کسی راوی کو مخالف ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس اونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علیؑ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اونٹ اپنے دستِ مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علیؑ اور حضرت جابرؓ کی کے مشاہدہ میں نہ آ سکے، اسلئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ مزید قربان فرمائے جو حضرت جابرؓ کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر اونٹ قربان ہو گئے اور تیس اونٹ باقی بچے جن کو حضرت علیؑ نے قربان کیا، ”فخر ماغب“ اور ”فخوت ساؤھا“ کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے ”معارف السنن“ (ج ۶ ص ۲۵۱)۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۲۳)، باب لا یعطى الجزاء من الهدی شیناً میں اور علامہ مینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۵۳)، باب لا یعطى الجزاء الخ میں بیان کی ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ قربان کئے، پھر حضرت علیؑ کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس اونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس اونٹ قربان کر کے تیس اونٹ کا عدد مکمل کر لیا۔  
 حافظ ابن حجرؒ اور علامہ مینیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو واضح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أنه صلى الله عليه وسلم فخر خمس بدن“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) آگے علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”تعرض المحدثون إلى إعلالها“ اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوریؒ نے آگے لکھا ہے ”ولم أقف على من أهل الحديث“ آگے وہ فرماتے ہیں: ”قال شيخنا (الكثيري) ومحمد بن عدي أنه نحو ثلاثين وستين في مجلس، ثم في آخر خمس خمسين، فلو منافاة بين الروایتين“ گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑسٹھ بدنے قربان کئے۔ اور بقیہ بتیس حضرت علیؑ نے تیرہ بدنے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے ”ثلاثين“ کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

واللہ اعلم۔ ۱۱ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة بيضعة فطبخت وشرب  
من مرقها۔ یہ شافعیہ کے غلات حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قرآن اور تشیع کی قربانی دم شکر  
طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دم جبر قرار دیتے ہیں۔  
ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دم جبر  
کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمر، عمرة الحديبية  
وعمره الثانية من قابل، عمرة القصاص في ذي القعدة وعمره الثالثة من الجعرانة

له البدنة بنتحين، وجمعها بدن - بالفم - ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعتم  
البقر أيضا " معارف (ج ۶ ص ۱۵۸) ۱۲ م  
له البيضة - بفتح الباء لا غير - وهي القطعة من اللحم، شرح نووي على م (ج ۱ ص ۳۹۹) - وفي  
"مجمع البحار" (ج ۱ ص ۱۸۰) هو بالفتح : القطعة من اللحم وقد تكسر - ۱۲ مرتب  
له لسقوط الميقات وبعض الأعمال في حق الحارث والمتنع - معارف (ج ۶ ص ۲۵۸) بزيادة ۱۲ م  
له معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۸) ۱۲ م - ۵۵ شرح باب از مرتب ۱۲  
له الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۳) باب العمرة - وابن ماجه في سننه (ج ۲ ص ۲۱۵) (ج ۲ ص ۲۱۴)  
باب ما جاء كما اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم - ۱۲ مرتب  
له ثلاث منها كانت في توى القعدة إحرامها وأفعالها، وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في  
ذی القعدة وأعمالها في ذی الحجة " (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (ج ۶ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۲ مرتب  
له الجعرانة : بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشدد والراء لسان، قال ابن المديني يهل  
المدينيثقلون وأهل العراق يخفرون، وبالتخفيف قيد القننون. وقال الخطابي في تعهيد المحدثين :  
إن هذا مما أثقلوه وهو مخفف، قاله الطبري في القري، وذكر البدر العيني : وإلى التخفيف ذهب الأصمعي،  
ومثوبه الخطابي وهو ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب.

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

والرابعة التي مع حجته - نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دو شنبہ یکم ذیقعدہ سنہ ۱ھ میں، لیکن مشرکین مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپؐ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلح حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپؐ کو ”ہدی“ نحر کر کے اور حلق کر کے حلال ہونا پڑا۔ دوسرے ذیقعدہ سنہ ۱ھ میں عمرہ القضاء کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپؐ نے غزوہ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہو کر فرمایا، اس کے لئے آپؐ نے ۱۸ ذیقعدہ سنہ ۱ھ کو رات کے وقت جمرانہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپؐ نے سنہ ۱ھ میں حجة الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ۲۵ ذیقعدہ کو آپؐ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ۴ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپؐ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کوچ کے ساتھ ملا کر قرآن کیا۔ (از مرتب)

## باب ما جاء من أي موضع أحرم النبي ﷺ

عن جابر بن عبد الله قال: لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم الحج أذن في

سنہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) ۱۲

سنہ قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوی رحمہ اللہ :

وفي الأوجز تستحق عمرة الفضية وعمرة القضاء وعمرة القصاص، زاد الرقائي: وتسمى عمرة الصلح، ذكره الحاكم وزاد صاحب الخيس "غزوة الأيمن"، قال: وتسمى عمرة القضاء لأنها قضاء عن العمرة التي صد عنها بالحديبية "حجة الوداع" وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم (ص ۲۸) الفصل الثالث في عمرة القضاء .

قال الشيخ البنوري رحمه الله :

"ثم إن ابن الهمام يقول: عمرة القضاء هي قضاء عن الحديبية، هذا مذهب أبي حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمرة القضاء" ظاهر في خلافه، والتسمية بـ "عمرة القضية" لا ينبغي فإنها كانت نتيجة للمقاضاة في الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى مختصراً ومختصراً بالغنى وراجع . معارف (ج ۶ ص ۲۶) ۱۳ مرتب عفا الله عنه -

سنہ ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجة الوداع وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم" نیز دیکھئے سيرة المصطفى (ج ۲ ص ۴۹) وما بعدها - و ۴۴ تا ۴۸ ج ۳ ص ۶۷ و ۱۴۹ ص ۱۲ مرتب

مکہ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقاته على سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۸) ۱۲

الناس فاجتمعوا، فلما أتى البيداء أحرم۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر ظاہراً احرام ذو الحلیفہ سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر چھٹی طرح سوار ہو گئے تب پڑھا۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ "بیداء" میں پہنچ کر پڑھا، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

یہ قال ابن الاثیر الجزیری: "البيداء: البرية والمراد به في الحديث مريض مخصوص بين مكة والمدينة" جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۳، تحت رقم ۱۳۶۱) ۱۲ مرتب

لکہ بالمہملۃ والفاء مصغراً، مکان معروف بینہ وبين مكة ماٹا میل غیر میلین، قالہ ابن حزم، وقاتل غیرہ: بینہما عشر مراحل، وقال النوی: بینہما وبين المدينة ستة أميال (وقيل: أربعة، وقيل: سبعة۔ حجۃ الوداع ص ۱۹) و وہم من قال بینہما میل واحد وهو ابن الصبغ، وبہا مسجد یعرف بسجد الشجرة خراب، وبہا بئر يقال لها بئر علی (وہی نسبة إلى علی من الأعراب البدویین دون علی کرم اللہ وجہہ۔ معارف (ج ۶ ص ۲۶۹)۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۳ و ۳۰۵) باب مہل أهل مكة للحج والعمرة۔

واعلم أن ذا الحليفة تسكن اليوم بـ "بيرعلي" وبـ "أبيار علي" وهي على تسعة كلومترات من المدينة۔ أنظر المعارف (ج ۶ ص ۲۶۹) وحجۃ الوداع (ص ۱۹) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۳۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلوة" سنن نسائی (ج ۲ ص ۱) کتاب مناسک الحج، العمل فی الإحلال۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳) باب ما جاء منی أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما صلى (النبي صلى الله عليه وسلم) في مسجد ذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه" (ج ۱ ص ۲۴) باب وقت الإحرام ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں "البيداء التي يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة" ۱۲ مرتب ۵۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے "أن إحلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة حين استوت به راحلته" (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب المناسک باب قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ كُلِّ مَسْجِدٍ لِّمَسْكَاةٍ فَاسْلُكُوا خُتَمَ الْبَيْتِ جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب میں یہی مذکور ہے، روایت میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ مرتب

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہو جاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سُن لیا اسی طرح روایت کر دیا۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصیف ابن عبد الرحمنؓ پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خُصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابو حاتمؒ اور ابو زرہؒ وغیرہ نے ان کی توثیق منقول ہے۔ پھر خُصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابو داؤد نے سکوت فرمایا ہے۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ فَاِذَنْ اَقْل احوال هذا الحديث ان يكون حسناً۔

لہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲)، باب وقت الاحرام میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے :  
 "عن سعيد بن جبیر قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: (إني لأعلم الناس بذلك، إنما إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجاً فلما صلى في مسجده بذى الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام - وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسلاً فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل - فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البداء، وأيم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البداء" ۱۱ مرتب

لہ الخصيف: بالصاد المعجمة مصفراً ابن عبد الرحمن الجزري، أبو يعون، صدوق، سني الحفظ خلط بآخره ورمي بالارضاء من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك ۴ (أى أخبر له الأئمة الأربعة سوى الشيعين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲)، رقم ۱۱۶ ۱۲ مرتب

لہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲  
 لہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲) باب وقت الاحرام ۱۲

لہ المستدرک مع تلخیص المستدرک (ج ۱ ص ۲۵۲) تلبیة ما على الارض من يمين اللبى وشماله ۱۲  
 لہ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) و ص ۲۷ و ۲۸، متى أحرم الله ۱۲

اس کے علاوہ حضرت ابو داؤد مازنیؒ سے ایک دوسرے روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى مسجد ذي الحليفة فصلّى أربع ركعات ثم أהל بالحج، فسمعه الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهل من المسجد، ثم خرج فأتى براحله بفناء المسجد فركبها، فلما استوت به أهل، فسمعه الذين كانوا بفناء المسجد، فقالوا: أهل من فناء المسجد، ثم مضى، فلما علا البیداء أهل، فسمعه الذين كانوا بالبیداء فقالوا: أهل من البیداء، وصدقوا كلهم۔  
 لہذا عقیقہ کے نزدیک مستحب ہی ہے کہ تبلیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے۔  
 یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تا وقتیکہ تبلیہ نہ پڑھ لے یا سوقِ حدی نہ کر لے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی افراد الحج

اقسام الحج والاختلاف فی الأفضل منها

حج تین قسم پر ہے: ① افراد ② تمتع ③ تیران

۱۔ کتاب التکلی والاسماء للدولابی (ص ۲۸ و ۲۹) ۱۲۔

۲۔ والصحيح من مذهب الشافعي ومالك والجمهور أن الأفضل أن يحرم إذا انبعت به راحلته " معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۱) فتاوى عن المواهب وشرحہ،

حضرت ابو داؤد مازنیؒ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیرؓ کے قول سے بھی مسلکِ حنفی کی تائید ہوتی ہے۔  
 فرماتے ہیں: "من أخذ بقول ابن عباسٍ أهل في مصلاه إذا فرغ من ركعتيه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۶) باب قت الاحرام ۱۲  
 ۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۲) ۱۲ م

۴۔ المفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل وأما بیان ما يحرم به ۱۳ م

۵۔ المحتق في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل يحرم بالعمرة وياق بأفعالها من الطواف والسعي أو يأتى بأكثر ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويحجر من عامه ذلك قبل أن يلزم بأهله فيما بين ذلك إماماً صحيحاً فيحصل له النكاح في سفر واحد، سواء حل من إحرام العمرة بالحلق أو التقصير أو لم يحل إذا كان ساق الهدى لم تمتعه فإن لم يجوز التحلل بينهما، ويحرم بالحج قبل أن يحل من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعي: سوق الهدى لا يمنع من التحلل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب  
 ۶۔ القارن في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل يجمع بين إحرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود ركن العمرة۔ وهو الطواف۔ كله أو أجزأه، فيأتى بالعمرة أولاً ثم يأتى بالحج قبل أن يحل من العمرة بالحلق أو التقصير، سواء جمع بين الإحرامين بكلام موصول أو مفصول، حتى لو أحرم بالعمرة، ثم أعاد بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أجزأه كان قارناً لوجود معنى القران، وهو الجمع بين الإحرامين، بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۱۶) ۱۲ مرتب۔

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔  
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعی اور امام مالک کے  
 کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قرآن، امام احمد کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سورت  
 ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قرآن۔

**دلائل فقہاء** امام شافعی اور امام مالک کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کا افراد کرنا مردی ہے، مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 أَفْرَدَ الْحَجَّ" اور حضرت ابن عمر کی حدیث باب "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 أَفْرَدَ الْحَجَّ وَأَفْرَدَ أَبُوبَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ" نیز حضرت جابر سے بعض روایات اس کے مطابق

۱۔ أَنْظَرُ الْمَعَارِفَ لِلنُّبُوِّ (ج ۶ ص ۱۴۲) وفيه: ثُمَّ لَمَّا كَوَّدْنَا مِنَ الْمَذَاهِبِ وَالترتيب هو المشهور عند  
 أربابها، نعم الشافعي رواية أفضلية التمتع كما في شرح المذهب، وكذلك عن مالك رواية التمتع، وعن الشافعي  
 أفضلية القرآن في قول، كما في شرح مسلم للنووي. وعن مالك رواية أن القرآن أفضل من التمتع بل ذكر الزرقاني  
 أنه المعتمد من مذهب مالك، وعن أحمد في رواية العروزي أن القرآن ساقى الهدى، وإن لم يسق  
 الهدى فالتمتع أفضل، كما في "الغنى" (۳-۲۳۲) ومذهبنا بحنفية هو مذهب سفيان الثوري وإسحاق والمزني وابن  
 المنذر وأبي اسحاق كما في شرح المذهب (۷-۱۵۲) واختاره ابن حزم كما في شرح المذهب (۷-۱۵۹)

(قال الشيخ النووي): ثُمَّ هُنَا بَحْثٌ آخَرٌ: أَنَّ الْإِفْرَادَ الَّذِي هُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْقُرْآنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَغَيْرِهِ  
 هَلْ هُوَ الْحَجُّ الْمَفْرَدُ فَقَطْ؟ أَوْ حَجٌّ وَبَعْدَهُ هِمْرَةٌ؟ وَهَذَا أَيْضًا يَسْتَلِيزُ إِفْرَادًا فِي الْإِصْطِلَاحِ، فَالتَّحْقِيقُ  
 عَلَى أَنَّ الثَّانِي هُوَ الْمُرَادُ، وَمِمَّنْ صَرَّحَ بِذَلِكَ النَّوَوِيُّ فِي شَرْحِ الْمَذْهَبِ فِي مَوْضِعَيْنِ، وَصَرَّحَ بِأَنَّ الْقُرْآنَ  
 أَفْضَلُ مِنَ إِفْرَادِ الْحَجِّ مِنْ غَيْرِ هِمْرَةٍ بِإِخْلَافٍ، قَالَ: وَلَوْ جَعَلَتْ حُجَّتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَفْرَدَةً لَزِمَ  
 مِنْهُ أَنْ لَا يَكُونَ اعْتَمَرَتْ تِلْكَ السَّنَةُ وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ أَنَّ الْحَجَّ وَحْدَهُ أَفْضَلُ مِنَ الْقُرْآنِ، أَنْظَرُ شَرْحِ الْمَذْهَبِ  
 (۷-۱۶۰) وَمِثْلُهُ فِي "الْفَتْحِ" (۳-۲۴۰) وَيَقُولُ الْمُحَقِّقُ ابْنُ الْهَيْمَامِ فِي "الْفَتْحِ" (۳-۲۴۰) فِي بَابِ الْقُرْآنِ: الْمُرَادُ بِالْإِفْرَادِ  
 فِي الْخِلَافَةِ أَنْ يَتَأْتِيَ بِحُلٍّ مِنْهَا مَفْرَدًا... أَمَّا مَعَ الْإِقْتِصَارِ عَلَى أَحَدِهَا فَلَا شَكَّ أَنَّ الْقُرْآنَ أَفْضَلُ بِإِخْلَافٍ  
 مَعْلُوفٍ (ج ۶ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۲ مرتبہ عطا فرماتے

مروی ہیں۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قرآن تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمتا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا تھا "لو استقبلت من امری ما استبریت ما اھدیت ولو لا ان معی الھدی لأحلت"۔

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ① بچھے باب ماجاء کہ حجّ النبی ﷺ کے قارئین ہونے کے دلائل کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت گزر چکی

ہے انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل ان یتہاجر، و حجة بعد ما ہاجر و معها عمرۃ "یہ الفاظ اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے۔

۱۰ چنانچہ سنن ابی داؤد میں ان سے مروی ہے "قال: أقبلنا مہلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج مفرّداً۔ لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے حتیٰ اذا قد منّا طفنا بالكعبة وبالصفاء والسروة فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحل منّا من یکن معہ ہدی، قال: فقلنا: حلّ ماذا؟ فقال: الحلّ کلہ، فواقفنا النساء وطفینا بالطیب ولبسنا ثيابنا ولبس بینا و بین عوفۃ إلا أربع لیل، ثم أھلّنا یوم الترویۃ" (ج ۱ ص ۱۲۸) باب فی افراد الحج۔

سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی ایک اور روایت مروی ہے "قال: اھلّنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج خالصاً لا یخالط شئ" لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے "فقد منّا مکۃ لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ فطفنا وسعینا، ثم أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحلّ، وقال: لولا ہدی لأحلت" (ج ۱ ص ۱۲۹) باب فی افراد الحج۔

التبہ ابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے "عن جابر قال: اھلّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحجّ لیس معہ عمرۃ۔۔ کنز العمال (ج ۵ ص ۵۳، رقم ۶۷۱) کتاب الحج والعمرة من قسم الأفعال، الأفراد ۱۲ م ۱۰ اللفظ للبغاری فی صحیحہ من حدیث جابر (ج ۱ ص ۱۲۸) باب تقضی الحائض المناسک کلہا۔ (ج ۱ ص ۱۲۸) باب العمرة، باب عمرة التعمیم۔ وانظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بیان وجوب الإحرام الم ۱۲ م

۱۰ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) م ۱۲

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب پر ہے جو ضعیف ہے، چنانچہ امام بخاری اور امام ترمذی دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حباب متفقہ نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبد اللہ بن داؤد حریبی نے ان کی متابعت کی ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ یہ تابع غالباً امام ترمذی اور امام بخاری

سے زید بن حباب :- بضم المهملة وموحدة تین - أبو الحسین العکلی - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غيره واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) ۴ (م) (الأمثلة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۷۳، رقم ۱۶۸)

واضح ہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب  
 کہ چنانچہ امام ترمذی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا حديث غريب“ پھر آگے فرماتے ہیں :  
 ”وسألت محمدًا (أبي البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت له لا يحد هذا الحديث محفوظًا (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ما جاء كرحق النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

عکلی عبد اللہ بن داؤد بن عامر الہمدانی، أبو عبد اللہ الخریبی - بمعجمة وموحدة مصغرا - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري، (أخرج له) خ (البخاري) ۴ (الأمثلة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۷۳، رقم ۱۶۸) ۱۲ مرتب

کہ حدیثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المہلبی ثنا عبد اللہ بن داؤد ثنا سفیان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجّات، حجّتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجة عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به عليّ مائة بدنة، منها حمل لأبي جهل في ألفه برة من فضة، فنزل النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثا وستين، ونحرتني ما غبر، قيل له : من ذكرنا ؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مقيم عن ابن عباس .  
 سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) آخر حدیث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب



يقول : لبّيك بعمره وحجة " شيخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "كنت أخذاً بزمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تفتح بجرتها ولعابها يسيل على يدي وهو يقول : لبّيك بحجة وعمره معاً " نیز حافظ ابن کثیر نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: " إني ردت أبي طلحة وإن ركبتك لتمس ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلتي بالحجة والعمره "۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجة الوداع کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا جو قرآن کا تلبیہ تھا،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقيق" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کس تھے، شاید وہ سمجھ نہ سکے۔ نیز ابن کثیر کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں: "وإني كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يستني لعابها أسعده يلتي بالحجة" گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجة الوداع کے موقع پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

۱۰ الحجرة : ما يخرج البعير من بطنه لمضغه ثم يبلعه ، قصت الناقة بجرتها : رقت الطعام إلى فمها لتمضغه ۱۲ مرتب

۱۱ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۳) باب القرآن ۱۲ مرتب

۱۲ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲)۔ اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں: "كنت ردت أبي طلحة وركبتك لتمس ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزالوا يصرخون بهما جميعاً بالحجة والعمره" (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجة الوداع۔ اور صحيح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "كنت ردت أبي طلحة وانهم ليصرخون بهما جميعاً بالحجة والعمره" (ج ۱ ص ۴۱۹) كتاب الجهاد، باب الارتداد بالغزو والحجة۔ اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں: " والله إن رجلي لتمس رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه ليهل بهما جميعاً " معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲) ۱۳ مرتب عقی عنہ

۱۴ نصب الراية (ج ۳ ص ۹۹) باب القرآن۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۳) باب القرآن ۱۲ مرتب

۱۵ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲ و ۲۸۳) بحوالہ بیہقی ۱۲

ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مثبت زیادتہ ہیں<sup>۱</sup>

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارئین کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لَبَّيْكَ  
حَجَّةُ" کہے، چاہے صرف "لَبَّيْكَ بَعْرَةَ" اور چاہے "لَبَّيْكَ حَجَّةُ وَعُمْرَةُ"۔ لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم  
صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں۔ فکل روی بما رأى۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات  
کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قرآن کے کوئی اور صورت مروی نہیں، بخلاف حضرت  
ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن نسائی میں تمتع  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع بالعمرة إلى الحج کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی تمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ  
لغوی معنی مراد ہیں جو قرآن پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قرآن ہی مراد ہے، ترمذی میں بھی آگے باب

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳)۔ نیز صاحب تنقیح اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل كان بالغاً  
بالإجماع، بل كان له نحو من عشرين سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ولأنه عشرين  
ومات وله عشرون سنة، يدل على ذلك ما أخرجه واللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۴۰۵) ، باب الأفراد والعمران) عن  
بكر عن أنس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحجة والعمرة جميعاً، قال بكر: فحدثت بذلك  
ابن عمر، فقال: لبى بالحجة وحده، فقلت أنا فحدثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ما تعدونا إلا صبياناً،  
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبىك عمرة وحجاً" انتهى۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱) باب القرآن

نیز شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزي: إنا أنسا كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر  
عليه غلط، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنين وعشرين سنة أو ثلاثاً  
وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنين وتسعين أو  
ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر" وقد مر النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنة عشرين، فكيف  
يسرع المحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة۔  
فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القرآن ۱۲ مرتب معفاً عنه

۲۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۲۱۲

۳۔ چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قرآن کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۶ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ۲۱۲ لکھ (ج ۲ ص ۴۱) کتاب مناسک الحج، باب التمتع ۲۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) ۲۱۲

ما جاء في التمتع "کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے "تمتع بالعمرة الى الحج" کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا "ہی حلال" پھر بعد میں فرمایا "لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" ان کے علاوہ صحیحین میں انہی سے "فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج" کے الفاظ منقول ہیں جو قرآن پر دلالت کر رہے ہیں، نیز مؤطا امام محمد میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد الله بن عمر ودخلنا عليه قبل يوم التروية بيومين أو ثلاثة ودخل عليه الناس يسألونه، فدخل عليه رجل ثار الرأس، فقال: يا أبا عبد الرحمن إني صغرت رأسي وأحرمت بعمره مفردة، فماذا ترى؟ قال ابن عمر: "لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهمل بهما جميعاً"

- (۴) بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں "سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بوادى العقيق يقول: أتاني الليلة آت من ربي فقال: صل في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة"
- (۵) صحیح مسلم میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا "لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أجل" یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قرآن مراد ہے۔
- (۶) ترمذی میں "باب ما جاء في التمتع" کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

۱۔ دیکھئے مجمع بخاری (ج ۱ ص ۱۲۹) باب من ساق البدن معه - صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب وجوب الدم على المتمتع الخ ۱۲

۲۔ (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القرآن بين الحجة والعمره ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) کتاب الناسك، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العقيق واد مبارك - نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۲۱۲) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحبب أرضاً مواتاً، أبواب الحث والمزاينة وملجاء فيه ۱۲ مرتب کہ قال صاحب مجمع البحار: العقيق هو واد من أودية المدينة وورد أنه واد مبارك - ك بكراني ومنه: أتاني آت بالعقيق والآتي جبرئيل، ولعل المراد بصل سنة الاحرام، وقل: عمرة في حجة، أي مدرجة في حجة - یعنی القرآن - أو في بمعنى مع. (ج ۳ ص ۶۲) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) باب جواز التمتع - روایت میں "أجل" کے بعد حضرت عثمانؓ کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: "ولكننا كنا خائفين" اس کے مطلب اور تشہیح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

تتمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات ، وأبو بكر حتى مات وعمر حتى مات  
وعثمان حتى مات رضي الله عنهم الخ ” یہاں بھی تمتع سے قرآن مراد ہے کما تر۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قرآن ثابت ہو جاتا ہے۔

④ صحیحہ حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحین کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر  
کی جا چکی ہے ” فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج ” یہ الفاظ بھی قرآن پر دال ہیں۔

⑤ صحیحین ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔

⑥ سنن نسائی میں حضرت براہ بن عازبؓ سے روایت ہے ” قال كنت مع علي بن أبي طالب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۷) میں ترمذی ” باب التمتع ” کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے ، نیز

نصب الراية (ج ۳ ص ۳۱۱) ، أحاديث القائلين بأفضلية التمتع (میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے

یہی الفاظ مروی ہیں ، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے ” تتمتع رسول الله

صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان وأول من نهى عنه معاوية ” کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے

کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللہ اعلم

السنن لمطاوی (ج ۱ ص ۳۱۵) ، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به من مقام في حجة الوداع کی روایت

میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہر حال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہو جاتا ہے ۱۲ مرتبہ مخبر

۱ صیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) ، باب من ساق البدن معه۔ و صحیح مسلم (ج ۳ ص ۱۳۱) ، باب وجوب الدم على التمتع ۱۲

۲ بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹)۔ مسلم (ج ۱ ص ۲۰۲)۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے : ” أهلت مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم بعمرة في حجة ” كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵) ، باب القرآن (رقم ۶۹۱) بومز ” ن ” ۱۲ مرتب

۳ (ج ۲ ص ۳۱) ، باب القرآن۔ سنن نسائی ہی میں ” باب الحج بغیر نیۃ یقصده المحرم ” کے تحت یہی روایت اس طرح

مروی ہے ” عن البراء قال : كنت مع علي حين أقره النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن ، فأصبت معه أواق

فلما قدم علي على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي : وجدت فاطمة قد نضعت البيت بنضوح ، قال :

فتخطيته ، فقالت لي : مالك ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمر أصحابه فأحلوا ؛ قال : قلت : (أي

أهلت بيهلال النبي صلى الله عليه وسلم ، قال فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي : كيف صنعت ؟ قلت :

إني أهلت بما أهلت ، قال : فإنني قد سقت الهدى وقرنت ” (ج ۲ ص ۱۶) حضرت براہ بن عازبؓ کی یہی روایت

سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے ، چنانچہ اس میں بھی ” فإنني قد سقت الهدى وقرنت ” کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ج ۲ ص ۱۶) باب فی القرآن

نیز علامہ علی المتقیؒ نے الباوردی ، ابن قانع اور ابونعیم کے حوالے سے مسی بن عبد کی روایت (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حين أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: فأنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف صنعت؟ قلت: أهملت بإهلا لك، قال: فأنت سقت الهدى وقرنت، قال: وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما فعلتم، لكني سقت الهدى وقرنت، اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قرآن کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انس کی روایت میں بھی "ولكني سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة" کے الفاظ مروی ہیں۔

(۱۱) صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ائمہ المومنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں "كنت قريب عهد بنصرانية، فأسلمت ثم أدت الحج، فأنت رجلاً من قومي يقال له أديم التغلبي، فأمرني أن أقرن" وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن "فمررت بزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة، فقالا لي: لأنك أضل من بعيرك، توقع في نفسي من ذلك، فمررت على عمر، فسألته فقال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" كنز العمال (ج ۵ ص ۸۴ و ۸۵) القرآن - رقم ۶۸۵ -

صبي بن معبد کی روایت الفاظ کے مشرق کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)، باب فی القرآن (سنن نسائی ج ۲ ص ۱۳)، باب القرآن (اور سنن ابن ماجہ ص ۲۱)، باب من قرن الحج والعمرة (میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً الشرح حاشیہ صفحہ ۱۷۱) :

سہ پوری روایت اس طرح ہے "وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نصرخ بالحج صراخاً، فلما قدمنا مكة أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة ولكن سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة" علامہ مہتمی جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانی في الأوسط، وفيه أبو أسامة الصيقل، ولم أجده من روى عنه غير أبي إسحاق" (ج ۳ ص ۲۳۵) باب فی القرآن وغیرہ وحجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتباً عنہ

سہ (ج ۱ ص ۲۱۳) باب التمتع والإقتران والإفراد بالحج - و (ج ۱ ص ۲۳۳) باب من لبس رأسه عند الإحرام والحلق ۱۲

انہا قالت: یا رسول اللہ! ماشاء الناس حلوا بعمرۃ ولم تحلل أنت من عمرتک؟  
قال: انی لبدت رأسی وقلدت ہدی، فلا أحل حتی أنحر، اور ایک روایت میں  
”فلا أحل حتی أحل من الحجۃ“ کے الفاظ آئے ہیں۔

(۱۲) مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: أہلوا یا آل محمد بعمرۃ فی حجة (اللفظ للطحاوی) یہ قرآن کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے۔

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳) باب قتل القلائد للبدن والبقر۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب بیان أن القارن لا یحلل إلا فی وقت یحلل الریح المفرد ۱۲ مرتب

۲۔ وقد اعترف النوری والحافظ وغیرہما من الشافعیۃ بأن ما تأوله الشافعیۃ فی مثل هذا الحدیث نقصت، أنظر للتفصیل إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) أبواب وجود الإحرام، باب کون القرآن أفضل من التمتع والافراد ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۱) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرماً فی حجة الوداع۔ علامہ ہیشمیؒ نے یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلیٰ اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”أہلوا یا أمة محمد بحج وعمرۃ“ اور آخر میں کہتا ہے ”رجال احمد ثقات“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۴۵) باب فی القرآن وغیرہ وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عمارؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت ثرید بن عازبؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت صہبؓ بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات بھی ذکر کی جا چکی ہیں۔ مزید حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳ و ۲۴) باب جواز التمتع، حضرت ابوطالبؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مسند ابن ماجہ (ص ۱۳) باب من قرن الحج والعمرۃ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۳۵۲) ما جاء فی التمتع، حضرت ابوقتادہؓ اور حضرت ابوسعدؓ خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۷۱) باب المواقیف رقم ۱۱۸ و ۱۱۹

اور حضرت ہرثمہؓ، حضرت سراقہؓ، حضرت ابن ابی ادنیؓ اور حضرت ابوداؤد دمازیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) باب فی القرآن وغیرہ وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قرآن فرمایا تھا، اس بنا پر نہیں کہ قرآن افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجور قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا "إِذَا بَرَأَ الذَّبْرُ وَعَفَا الْأَثَرُ وَالسَّلَخُ صَفْرٌ، حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ؛ چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

۱۔ کسافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۵) باب فی الأفراد والقرآن۔ والمعارف للنووی (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲

۲۔ پھر ادخال عمرہ علی الحج کے بارے میں دخول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا، علامہ نووی "شرح المہذب" میں لکھتے ہیں "وعلى الأصح لا يجوز لنا، وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة"

علامہ ہرنائی فرماتے ہیں "وإنما اضطر الشافعية إلى القول بذلك (أى إلى ذلك التوجيه) لكثرة الروايات في قرآنه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن لهم إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قرآنه صلى الله عليه وسلم من بدء الأمر آتية عن تأويلهم كل الإباء، والعجب من مثل الحفاظ ابن حجر حيث سائر الشافعية في تأويلهم وأغض عن كثير من الروايات وهذا بعيد عن مثله"

دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۳۔ جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا حاکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرم صفرًا ويقولون "إذا بَرَأَ الذَّبْرُ وَعَفَا الْأَثَرُ وَالسَّلَخُ صَفْرٌ حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ" قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه مبيعة رابعة مهدين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعاطف ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله! أتى المحل؟ قال: حل كلُّه" (ج ۱ ص ۲۱۲، باب التمتع والإفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پیٹھوں پر جو پالانوں کی وجہ سے ختم ہو گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا ہیبت ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے گا) گویا اشہر حرم ختم ہو جائیں اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قرآن کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انس، حضرت براہ بن عازبؓ اور حضرت علیؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت "أهلتوا بآل محمد بعسرة في حجة" بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتداء ہی سے قرآن کے لئے فرمایا تھا۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قرآن سے منع کیا کرتے تھے، کما سیاقی فی "باب ما جاء في التمتع"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قرآن سے روکنا نہیں تھا بلکہ نبیؐ سے ان کا منشا نسخ الحج إلى العمرة سے روکنا تھا وسیاقی تفصیلہ، إنشاء الله فی "باب ما جاء في التمتع"۔

ربما جابلہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی اس واسطے کہ جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ شہور تھا کہ اشہرج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا "أنت طلق إلى منى وذكرنا نطق" اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا "ما کران کے

۱۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲۵) باب فی القرآن وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳) باب القرآن - و (ج ۲ ص ۱۳) باب الحج بغیرنية یقصد المحرم ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (۱ ص ۳۲) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرماً فی حجة الوداع ۱۲ م

۴۔ قال الشيخ البنوری في المعادن (۶ ص ۱۵) :

ثم ما تكلف البيهقي في تأويلات روايات القرآن في سننه فقد أبى عنها كبار اهل مذهبه كالنوى والتقى السبكي وابن حجر وغيرهم بل سماها الحافظ ابن حجر تعسفاً، والحافظ علاء الدين قد كشف عن تعسفه وأجابه بما شفى وكفى -

و من ضعف مذهب إمامه في المسألة رجح عنها مثل المزني وابن المذروعي وأبي اسحق المروزي من قدماء أتباعه والتقى السبكي من متأخريهم، واضطر مثل النوى وابن حجر وغيرهما من النافعية والفاضة عياض من المالكية إلى القول بانتهاء أمرو صلی اللہ علیہ وسلم إلى القرآن ۱۲ مرتب

۵۔ كما في رواية أبي داود في سننه (ج ۱ ص ۱۲) باب في أفراد الحج - اور صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب في وجوه الإحرام الخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأقى عوفة تقطرمذا كبرنا المنى" ۱۲ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہو سکتی۔

## افضلیتِ قرآن کی وجہ ترجیح | پھر افضلیتِ قرآن کی کچھ اور بھی وجہ ترجیح ہیں۔

- ① قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عددًا زیادہ ہیں۔
- ② جن صحابہ کرامؓ سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ
- ③ افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

④ افراد کی روایات میں باسانی تاویل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قارئین کے لئے صرف "لبیک بحجۃ" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضرات صحابہ نے صرف "لبیک بحجۃ" سنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو افراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کر دیا بخلاف قرآن کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔

⑤ کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ "افردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت براء بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما یلتا۔

⑥ قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے۔ بخلاف تمتع اور افراد  
لے اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (ای انکارہم للعلی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: لو ائنی استقبلت من امری ما استدبرت ما اهدیت ولولا ان معی الہدی لأحلت" (ج ۱ ص ۲۲) باب فی افراد الحجۃ ۱۲ مرتب

لے چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشہ یا رسول اللہ: یصدہ الناس بنکین و أصدر بنک قیل لها: انتظری، فاذا طهرت فاخرجی الی التعمیم فاهلی ثم اثتینا بمکان کذا و لکنھا (وفی نسخة ولكنہ) علی قدر نفقتک أو نصیبک" (ج ۱ ص ۲۲) أبواب العمرة، باب أجزال العمرة علی قعد النصب معلوم ہوا کہ حج و عمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قرآن ہی میں زیادہ ہے۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج؟" تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور میل کچلا) دیکھتے ہیں ماجہ ص ۱۲ باب ما یوجب الحج (یعنی اصل ماجہ وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ مال اور میل کچلا ہو چکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارئین کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب معنی عنہ

کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: أَيُّ الْحَجِّ أَفْضَلُ؟ قَالَ الْحَجُّ وَالشَّجَرُ" یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قرآن میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔ وَاللَّهِ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أَتَمُّ وَاحْكُم

## باب ماجاء في التمتع

"عن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى، فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهي عن ذلك: حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قرآن اور

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲)، باب ماجاء في فضل التلبية والنحر واللفظ له۔ وسنن ابن ماجہ ص ۲۱۱ باب رفع الصوت بالتلبية۔

العجۃ: هو رفع الصوت بالتلبية، والشجر: هو سيلان دم الهدى والأضاحى ۱۲ مرتب  
۲۔ علامہ بخاریؒ نے قرآن کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کافران "دخلت العرة في الحج إلى يوم القيامة" (سنن ترمذی)۔ (ج ۱ ص ۱۳۲)۔ باب منه، بعد باب ماجاء في العمرة أو أجابة هي أم لا) کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ حج کا جزء ہو، وذلك لا يكون إلا بالقرآن۔ معارف (ج ۶ ص ۲۹۷)

علامہ ابن القیمؒ نے قرآن اور روایات قرآن کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: "أَنَّ رِوَاةَ الْإِفْرَادِ أَرْبَعَةٌ: عائشة، وابن عمر، وجابر، وابن عباس، والأربعة رِوَاةُ الْقُرْآنِ، فَإِنْ صَرْنَا إِلَى تَسَاْقُطِ رِوَايَاتِهِمْ سَلِمَتْ رِوَايَةُ مَنْ عَدَاهُمْ لِلْقُرْآنِ عَنْ مَعَارِضٍ، وَإِنْ صَرْنَا إِلَى التَّجْزِئِ وَجِبَ الْأَخْذُ بِرِوَايَةِ مَنْ لَمْ تَضْطَرْبِ الرِّوَايَةُ عَنْهُ، وَلَا اخْتَلَفَتْ كَالْبَرَاءِ وَأَنْسَ وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعُمَرَانُ بْنُ حَصِينٍ وَحَنْصَةُ وَمَنْ مَعَهُمْ مَنْ تَقَدَّمَ زَادَ الْعَادَ (ج ۱ ص ۲۲) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته۔

قرآن اور روایات قرآن کی مزید وجہ ترجیح کیلئے دیکھئے "معارف احسن" (ج ۶ ص ۲۸۹ تا ۲۹۲) اور زاد المعاد فی ہدی خیر العباد" (ج ۱ ص ۲۲۳) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته ۱۲ مرتب عن  
۳۔ الحديث أخرجه النسائي في مسنده (ج ۲ ص ۲۸۷) كتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۳ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔

علامہ نوویؒ نے تو اس نہی کو نہی تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قرآن اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حج افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہی عن التمتع اور نہی عن القرآن دونوں سے متعلق ہے۔ اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ”فانفصلا واحجکم من عمرتکم فانہ اتم لحجکم و اتم لعمرتکم“ اور اس سے بھی زیادہ سترح مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے ”ان اتم لحجکم و عمرتکم ان تنشؤا کل منہما سفراً“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القرآن اور نہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔ نہی عن القرآن کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قرآن اور تمتع سے زیادہ

۱۔ حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایت باب سے ثابت ہو ہی گئی ہے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے ”عن مردان بن الحکم قال: شهدت عثمان وعنیاً و عثمان ینہی عن المتعة وأن یجمع بینہما، فلما رأی علیؓ اھل بہما لبیک بعمرۃ وحجۃ قال: ما كنت لأدع منۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقول أحد“ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج۔ اور مسلم میں سعید بن السیبؒ سے مروی ہے ”قال: اجتمع عتی و عثمان بعسفان، فكان عثمان ینہی عن المتعة“ (ج ۱ ص ۱۱۱)

باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب جواز التمتع ۱۲ م

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۹۷) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

۵۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج ۱۲ م

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۷ تا ۳۰۰) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قرآن میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: إن عمر نفى عن المتعة، قال عمر: لو اعقرت في عام مرتين شرف حجة لجعلتها مع حجتى " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قرآن کی متنا کیا کرتے تھے پھر پھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہذا ان کی یہی کا مطلب یہی ہے کہ قرآن دیکھتے تو تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمر کے لئے مستقل، ولا خلاف فیہ۔

اور نبی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ نے مکہ کریمہ میں حلال ہونے کے بعد عین حج کے موقع پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی

لے جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: يعتبر الرجل ورجع إلى أهله ثم يحج ويحج إلى أهله فيكون ذلك في سفرين أفضل من القرآن، ولكن القرآن أفضل من الحج مفرداً والعمر من مكة ومن التمتع والتبع من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلد واحد وإذا تمتع كانت حجته مكية وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مكية فالقرآن أفضل، وهو قول ابن حنيفة رحمه الله والعامة من فقهاءنا" موطا امام محمد (ضعف)  
باب القرآن بين الحج والعمر ۱۲ مرتب عن

۱۲ (ج ۱ ص ۱۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به معروفاً في حجة الوداع ۱۲ م  
۱۳ امام طحاوی نے مذکور روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حد ثنا سليمان بن شعيب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاووساً يحدث عن ابن عباس ....

(۲) حد ثنا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا سفيان عن سلمة عن طاووس عن

ابن عباس ..... ۱۲ م

لکہ اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فأنتك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في الشك بعد حق لقيه بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا مغررين بهم في الأثر ثم يروحون في الحج فقرره وسهم" (ج ۱ ص ۱۲۱) باب جواز تعليق الإحرام ۱۲ مرتب

کراہیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أُنْطَلِقُ إِلَى مِنًى وَذَكَرْنَا قَطْرًا"  
لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جلتے  
تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا

اس لئے احقر کے نزدیک سب بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلیٰ السنین میں بیان فرمائی  
ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی العمرة" سے روکتے تھے  
جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجة الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدہ  
جاہلیت کی بنا پر شہرج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابہ کرام کو جنہوں نے انفراد کر رکھا تھا،  
یا بغیر سوق ہدی کے قرآن کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی العمرة پر عمل کرتے ہوئے طواف سعی کے  
بعد حلال ہو جائیں تاکہ شہرج میں عمرہ کی کراہیت سے معلق عقیدہ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ  
کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ فرمایا "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ لَيْسَ مَعَهُ هَدًى فَلْيَحْلُ وَلْيَجْعَلْهَا  
عَمْرَةً"

لیکن فسخ حج الی العمرة کی یہ صورت صحابہ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی  
سال مصلحتہ جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عن سلیم بن الأشود  
أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ يَقُولُ فِي مَنْ حَجَّ ثُمَّ فَسَخَهَا بِعَمْرَةٍ : لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلرَّحْبِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ  
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" نیز سنن نسائی میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی  
یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قلت : يا رسول الله ، أفسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟  
قال : بل لنا خاصة"

۱۔ سنن ابی داؤد (۱/۱۵۷) باب فی إفراد الحج ۲۱۳

۲۔ جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے  
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدًى فَلْيُطِفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلُ  
ثُمَّ لِيَحْلُ بِالْحَجَّةِ وَلِيَهْدِ" (۱/۱۵۷) باب وجوب الدم على المتمتع ۱۲ مرتب

۳۔ (۱/۱۵۷) باب إفراد الحج والعمرة الخ ۲۱۳

۴۔ صحیح مسلم (۲/۲۹۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۲۱۳

۵۔ (۱/۲۵۲ و ۲۵۳) کتاب المناسك، باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرة ۲۱۳

۶۔ (۱/۲۵۲) کتاب المناسك، إباحة فسخ الحج بعمر لمن لم يسق الهدى ۲۱۳

۷۔ سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قلت : يا رسول الله ، فسخ الحج لنا خاصة أو لمن بعدنا ؟  
قال : بل لكم خاصة" (۱/۲۵۲) باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرة ۲۱۳

فسخ الحج الی العمرة کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا تمتعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتع اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرة کے بھی ہیں، لہذا ذکرہ الحافظ فی الفتح، چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت "کانت المتعة فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصة" میں "متعة فی الحج" سے مراد فسخ الحج الی العمرة ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانؓ غنیؓ سے نہی عن التمتع منقول ہے ان میں "فسخ الحج الی العمرة" مراد ہے جس کا جواز حجة الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتع اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمتا مروی ہے، فرماتے ہیں "لو حججت لمتعت"

س ۳ (ع ۳۳۲) باب التمتع والقران والإفراد بالحجة وفسخ الحج لمن لم یکن معه هدی۔ اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں "أما التمتع فالمعروف أنه الاعتمار فی أشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة والإحلال بالحجة فی تلك السنة، قال الله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَيَطْلُقُ التَّمَتُّعُ فِي مَسْرَفِ السَّلَفِ عَلَى الْقُرْآنِ أَيْضًا، قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: لِاخْتِلَافِ بَيْنِ الْعُلَمَاءِ أَنَّ التَّمَتُّعَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ" أَنَّهُ الْإِعْتِمَارُ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ قَبْلَ الْحَجِّ۔ قَالَ: وَمِنَ التَّمَتُّعِ أَيْضًا الْقُرْآنُ، لِأَنَّهُ تَمَتُّعٌ بِسُقُوطِ سَفَرِ لِنَسْكَ الْآخَرِ مِنْ بَلَدِهِ، وَمِنَ التَّمَتُّعِ: فَسْخُ الْحَجِّ أَيْضًا إِلَى الْعُمْرَةِ اسْتَهْلَ ۱۲ رُبَّ سَلَمَ (ج ۱ ص ۱۰۰) باب التمتع فی الحج، مسلم ہی میں حضرت ابو ذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے "کانت لنا رخصة یعنی المتعة فی الحج" ۲۱۲

س ۳ اور ہر بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ ربانی ہے "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سورہ بقرہ (آیت ۱۹۷) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے "أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ نَهْيِ عُمَرَ عَنْ مَتَاعِ الْحَجَّةِ، قَالَ: لَا، أَبْعَدُ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى؟" اور حضرت نافعؓ کے بارے میں مروی ہے "أَنَّهُ رَجَعَ قَالَ لَهُ: أُنْهَى عُمَرُ عَنْ مَتَاعِ الْحَجَّةِ؟ قَالَ: لَا، زَادَ الْمَعَادِلُ (ج ۱ ص ۱۰۰)، فَصَلَّ فِي إِهْلَالِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَجَّةِ" بحوالہ مصنف عبد الرزاق

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال: سئل عثمان عن متعة الحج، فقال: كانت لنا، ليست لعكم" زاد المعاد (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

ثم لو حجت تمتعت - والله أعلم - وراجع لتفصيل البحث إعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۵۸) إلى ص ۲۶۰، باب أفراد الحج والعمرة، فإنه أنشأ في هذا الباب بمالا مزيد عليه.

سنة ذكره الأثر في سننهم وغيره، كما في زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵).

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ہی میں مصنف مسد الرزاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "هذا الذي يزعون أنه نهي عن المتعة؟ - يعني عمر - سمعته يقول: لو اعقرت ثم حجت بمتعت". علامہ ابن الاثیر جزئیؒ نے جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۱۱، رقم ۴۴۱، التمتع وفسخ الحج) میں سنن نسائی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال سمعت عمر يقول: والله، لا أنها كره عن المتعة وإنما لنف كتاب الله ولقد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعني: العمرة في الحج - لكن سنن نسائي في مطبوعة نسخته في رواية "والله لا أنها كره عن المتعة إلّا" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص ۱۵۱، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیرؒ کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنها كره" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لا أنها كره" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرة سے روکتا ہوں ورنہ متعہ مطلقاً تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟ -

البتہ ایک روایت (جسے ہم نیچے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا معرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحجرة تقطر دوسهم" مسلم (ج ۱ ص ۱۴)، باب جواز تعليق الإحرام، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرة ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قالوا: فقلوه: فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه (أي أمر به)، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ حجة إلى العمرة قط، كما تظاهرت به الأحاديث) ولكن كرهت إلّا" يدل على أنه كان ينكر التمتع المعروف قلنا: إنه أطلق الكراهة وأراد التقرير، وكثيرا ما يطلق ذلك، ولم يكن يمنع بالرأي ما جوزه النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تمسك لحرمة الفسخ، بقوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأى أن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه رضي الله عنهم إنما كان لعلّة، وقد ارتفعت، وقوله: "ولكن كرهت أن يظنوا معرسين بهن في الأراك" ليس لعلّة النهي عن الفسخ، بل العلّة إنما هي في قوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" إلّا وذكر الكراهة إنما هو لتأييد النص بكونه موافقا للقياس" إعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۴)، باب أفراد الحج والعمرة إلّا ۱۲ مرتب عافاه الله

فقال سعد : قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم اس سے یہ مراد نہیں کہ آپ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرة یعنی قرآن مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپ کے تمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہ مروہ کے قریب مشقص سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف تمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرہ بجرانہ سے متعلق ہے۔

لہ کا قالہ القاضي أبو يعلى وغيره - زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۳) فصل في أغلاط العلماء في عمر النبي صلى الله عليه وسلم وحجته ۱۲ م

لہ ہو بکسر الیم وإسكان الشين المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبيد وغيره : هو نصل (محل) السهم إذا كان طويلاً ليس بعريض، شرح صحيح مسلم نووی (ج ۱ ص ۲۲۳) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ م  
لہ عن ابن عباس أن معاوية بن أبي سفيان أخبره قال : قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشفقص وهو على العروة أو رأيت يقصر عنه بمشفقص وهو على المروة - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۳) باب جواز تقصير المعتمر من شعره، كتاب الحج - وأخرجه أبو داود بفرق في اللفظ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب في الإقران وأخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۳)، باب الحلق والتقصير عند الإحلال، كتاب المناسك) وليس فيه ذكر المروة - ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ امام نووی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں : "وہذا الحديث محمول على أنه قصر عن النبي صلى الله عليه وسلم في عمره الجعرانة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كان قادراً كما سبق أيضاً وثبت أنه صلى الله عليه وسلم حلق بمنى وفرق أبو طلحة رضي الله عنه شعره بين الناس، فلا يجوز حمل تقصير معاوية على حجة الوداع، ولا يصح حمله أيضاً على عمره القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاوية لم يكن يومئذ مسلماً، إنما أسلم يوم الفتح سنة ثمان، وهذا هو الصحيح المشهور، ولا يصح قول من حمله على حجة الوداع وزعم أنه صلى الله عليه وسلم كان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة السابقة في سلم غير أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : ما شأن الناس حلقوا ولم تحل أنت ؟ فقال : إني لمبتدئ رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أخر الهدى - وفي رواية : "حتى أحل من الحج" والله أعلم  
نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۳) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ مرتب

لہذا اس سے آپ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

قولہ : "وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مُعَاوِيَةُ" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص بن جنہوں نے تمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلیٰ استنباح میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہ کا مقصود حج متمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباس کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مهلاً

لہ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتب حدیث میں حضرت معاویہ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أما علمت أني قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص أعرابي على المروة" کے ساتھ "بحجته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵۱) باب فی الإقراں۔ اور مسند احمد میں یہ روایت "قیس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أن معاوية حدث أنه أخذ من أطراف شعر رسول الله صلى الله عليه وسلم في أيام العشر بمشقص معي وهو محرم"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۲۲) باب جواز تقصير المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات معلول ہیں یا حضرت معاویہ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں "وأما رواية من روى" في أيام العشر "فليست في الصحيح، وهي معلولة أو وهم عن معاوية، قال قيس بن سعد: "روايتها عن عطاء عن ابن عباس عنه" والناس ينكرون هذا على معاوية، وصدق قيس فنحن نخلف بالله أن هذا ما كان في العشر قط" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۹) فصل في تمتعه صلى الله عليه وسلم وإحرامه۔ علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبير بن مطعم قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم على المروة في عمرة وهو يقص بمشقص وهو يقول: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" کنز العمال (ج ۵ ص ۸۵۵، رقم ۶۹۵۷) القرآن۔ اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سند صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے۔ لکھنؤ ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ الحديث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ ص ۱۵۱) كتاب مناسك الحج، التمتع ۱۲

لہ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۱۲

بالحجۃ، فإن الطواف بالبيت يصيرہ إلى عمرة شاء أو أبی۔ یعنی جو شخص حج افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طواف بیت اللہ سے فتح حج الی العمرة ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حجر ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ صحت حج افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورت قرآن اور نہ بصورت تمتع، ان کا مقصود تمتع یا قرآن سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کر بہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

## باب مَا جَاءَ فِيهِمَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ لِبْسُهُ

”لَا تَلْبَسُ الْقَمِيصُ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبِرَانِسُ وَلَا الْعِمَامُ وَلَا الْخِفَاءُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ لَيْسَتْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ“ کعبین سے مراد وسط قدم کی ہڈی ہے نہ کہ ٹخنہ، اور مطلب یہ کہ ہڈی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صرح بہ محمد وهو إمام في اللغة والفقه كليهما۔

وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مِثْلَ الزَّعْفَرَانِ وَلَا الْوَرَسِ وَلَا تَنْقُبِ الْمَرْأَةُ الْحَرَامَ احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر اہل طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

۱۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر بن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، مكافي زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۸۱) بتحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرئوط۔

۲۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۸۱ و ص ۱۸۲) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۴۳ و ص ۳۴۴) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا يباح۔ ۱۲ مرتب

۳۔ هكذا في نسخنا الهندية، وفي النسخة اللبنانية (ج ۳ ص ۱۹۵ و ۱۹۶) التي حققها الشيخ محمد قواد عبد الباقي ”لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ“ (بصيغة المجمع) وهكذا في جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۳ و ۲۴) تحت رقم ۱۲۹، كتاب الحج

النوع الأول في اللباس ۱۲ مرتب

۴۔ یہ بُرُس کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

۵۔ راجع للتفصيل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۲ و ۱۶۳) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب ۱۲ م

۶۔ ایک قسم کی نبات جو رنگائی و فیرو کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: "كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا أحاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا كشفناه" معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مریوں پر غش ابصار واجب ہے۔

"ولا تلبس الفقازین" حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستا نے پہننا جائز ہے۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تَنْقُبُ" سے لیکر ولا تلبس الفقازین تک کا جملہ حضرت ابن عمر کا ادراج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کسی جگہ یہ روایت نقل کی ہے، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا، وہاں اپنے متن سے اس کے ادراج پر تنبیہ کر دی ہے۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم

سنة سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب فی المحرمة تغلی وجهها۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "ولا ينبغي للمرأة أن تنقب، فإن أرادت أن تغلي وجهها، فلتسدل الثوب سداً من فوق خمارها على وجهها وتجا فيه عن وجهها وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا" (ص ۲۱) باب ما يكره للمحرمة أن يلبس من الثياب ۱۲ مرتب  
۲۔ كذا في رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) قبيل باب القرآن - وراجعہ للتفصيل - وفي إعلام السنن: "وقد ظفرت في مستند الشافعي بأثر صريح فيما قالوه وهو ما رواه عن سعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: "تدلي عليهما من جلا بيبيها ولا تضرب به، قلت: "وما لا تضرب به؟" فأشار إلي كما تجلبب المرأة، ثم أشار إلى ما على خدها من الجلباب، فقال: لا تغطي فتضرب به على وجهها ولكن تسدله على وجهها كما هو مسدولاً" الحديث (۱۴۰) وفيه سعيد بن سالم القلاح مختلف فيه حسن الحديث (ج ۱ ص ۱۰) باب ما لا يلبس المحرمة وما لا يغطي من أعضائها ۱۲ مرتب  
۳۔ أنظر للتفصيل مضمة الخائف على بحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۲) باب الإحرام ۱۲ مرتب

۴۔ وتوضيحه أن حديث ابن عمر هذا أخرجه البخاري في صحيحه ما يزيد على عشرين مرات في العلم وفي الصلاة والمناسك واللباس، ولم يذكر هذه الزيادة فيها فهذا دليل على أنه لم يصح فيه هذه الزيادة مرفوعاً  
معارف استن (ج ۶ ص ۳۳۳) ۱۲ م

۵۔ صحيح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۸) باب ما ينهي من الطيب للمحرمة والمحرمة - وراجع "المعارف" للتفصيل

## باب ماجاء فی لبس السراويل والخفين للمحرم اذا لم يجد الازار والتعلين

عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل. امام شافعی اور امام احمد اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سہلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، خفیاہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سہلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو پھاڑ کر اسے ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سہلے ہوئے لباس کے پہننے سے رد کیا گیا ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بالذوق پر محمول ہے۔

امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو پھاڑنے میں اصاعت مال ہے ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اصاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقے سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعی اسی حدیث کے لگے جزم میں یہ تشریح کرتے ہیں یعنی "اذا لم يجد التعلين فليلبس الخفين" اس کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ خفین کو بعینہ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اصاعت مال نہیں اسی طرح شق سراویل بھی اصاعت نہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۵۶۳)، کتاب اللباس، باب السراويل، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۳)، کتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحجة أو عمرة لبسه وما لا يباح ۱۲  
۲۔ روایات کے لئے دیکھئے جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۵)، الفصل الثاني في الإحرام، النوع الأول في اللباس ۱۳ مرتب

۳۔ راجع للتفصيل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲)

وذكر في المعنى (ج ۳ ص ۳۰۹)، باب ما يتوقى المحرم وما أئبح له - مرتب) عدم الخلاف بين الأئمة الأربعة في جواز لبس السراويل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدية عند مالشو وأبي حنيفة ولا فدية عند الشافعي وأحمد - كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۳۱)، باب ماجاء فيما لا يجوز للمحرم لبسه ۱۴ مرتب

واذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين جمهور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمد اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔

جمهور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمر رضی کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا تلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس ولا العاشم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين وليقطعهما ما أسفل من الكعبين" اس میں بستر خفین کے ساتھ ما أسفل من الكعبین کی قید صراحت لگادی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

## باب ما يقتل المحرم من الدواب

عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

خمس فواسق يُقتلن في الحرم، الفأرة والعقرب والغراب والحديثا والكلب العقور " بعض روایتوں میں "حیة" کا بھی ذکر ہے بلکہ بعض میں "افعى"

۱۔ انظر لتفصيل المسألة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ م

۲۔ بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمر رضی کی روایت حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب کے مقابل میں صحیح بھی ہے اور اس کے لئے مبتدئ کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۷) ابواب العرق باب ما يقتل المحرم من الدواب، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحرم والحرم ۱۲ م

۴۔ چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمر رضی سے مروی ہے "قال حدثني إحدى نساء النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحديثا والغراب والحية" (ج ۳ ص ۳۸۲) باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحرم والحرم ۱۲ مرتب

اور بعض میں "ذنب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "التبج العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ "حرمتِ اکل کو" قتل کی علتِ جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ ابتداءً بالاذنی "کو علت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداءً بالاذنی" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیثِ باب سے ہوتی ہے جس میں "یقْتل المحرم التبج العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور ابتداءً بالاذنی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "البقع" کی

۱۔ کافی العدة "لعینی : وقال عیاض : جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعة ، وفيه نظر وإن الأفعی تدخل فی مستی الحیة ، وروی ابن خزيمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهو الذئب والنمر ، فتصیر بهذا الاعتبار تسعة ، ولكن قال ابن خزيمة عن الذهلی أن ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور " (ج ۱۰ ص ۱۸۱) باب ما یقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

کے کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۲) ۱۲ م

۲۔ العقور : کات کھانے والا۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے ؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل : هو کلب المعروف ، حکاه عیاض عن ابی حنیفة ، و الأوزاعی والحسن بن حی ، وألحقوا به الذئب ، وحمل زفر الکلب علی الذئب وحده ، وذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالباً ، وقال مالک فی "الموطأ" : کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور ، وكذا نقل أبو عبید عن سفیان ، وقال بعضهم هو قول الجمهور ، وقال أبو حنیفة : المراد بالکلب هنا الکلب خاصة ، ولا یلتحق به فی هذا الحكم سوى الذئب . هذا ملخص ما فی العدة " (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۳-۳۴۴) ۱۲ م

۳۔ الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بیاض کما فی "الموعب" أو بخالط سواده بیاض . کما فی "المحکم" أو فی بطنه وظهوره بیاض قاله أبو عمر ، کما فی العدة ، کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۴۲) ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی الحجامة للمحرم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم“  
اس حدیث کی وجہ سے امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور اسحق بن راہویہ  
کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، تب تک کہ حجامت کی وجہ  
سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔  
امام مالک کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ  
کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث محرم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاکم  
یعنی پچھنے لگانے والے کے حق میں امام مالک کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے واللہ اعلم  
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ یہاں کہ مسلم یا حضرت عائشہؓ روایت میں مروی ہے ”عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: خمس فواسق  
يقتلن في المحل والحرم الحية والغراب الأبقع الزعنفة، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله عن الدواب في المحل والحرم  
قال التلحي: ”هنا تسيب المطلق الروايات التي ليس فيها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...  
وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغيره من الغراب، ورواوا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأغلب  
ثم ردنا معني وقال: الروايات المطابقة لمحولة هذه الرواية المقيدة، رواها مسلم، وذلك  
لأن الغراب إنما أبيع قتله لكونه يبتدى بالأذى، ولا يبتدى بالأذى إلا الغراب الأبقع، والغير  
الأبقع لا يبتدى بالأذى، فلا يباح قتله كالعق وغباب الزرع“ کذا فی معارف ابن (ج ۶ ص ۲۴) مرتب  
۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۴) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم،  
ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب  
۴۔ قال العيني: وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروى ذلك عن ابن عمر به  
قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم لضرر  
كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما  
احتجم وهو محرم في رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضي الله تعالى عنه قال:  
احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع كان به، عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب  
۵۔ هذا كله ما خرد من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی کراہیۃ تزویج المَحْرَم

”إِنَّ السَّحْرَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“ نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکہ الآراء و خلافیات میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعی جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ باب سے، ”إِنَّ الْمَحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“

نیز حضرت ابو رافعؓ کی بھی حدیثِ باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں ”تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَبَنَى بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولَ فِيمَا بَيْنَهُمَا“ اُن کا ایک استدلال یزید بن الاسم کی روایتِ باب سے بھی ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے ہیں ”قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ حَلَالٌ“

۱۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

۲۔ كما في المعارف (ج ۱ ص ۲۲۵) وفيه: وإليه ذهب الليث والأوزاعي وروى عن عمرو بن عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت من الصحابة، وعن سعيد بن المسيب والقاسم من التابعين ۱۳ مرتب

۳۔ وإليه ذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري وعطاء والحكم بن عتيبة وعكرمة ومروان والقاسم بن محمد بن أبي بكر وأبو محمد وابنه عبد الرحمن ومحمد بن أبي سليمان، وقال ابن حزم: أجازة

طائفة، فتح ذلك عن ابن عباس، وروى عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوي عن أنس أيضا، هذا ملخص ما في "المجهر النقي" و"عمدة القاري" - كذا في معارف السنن (ج ۱ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲، رقم الحديث ۸۴۱) ۱۳ م

۵۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، وابن ماجه

في سننه (ص ۲۵۳) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال لگے باب (باب ما جاء في الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ" جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قول حدیث "إِنَّ الْمُحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ" کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت النذر ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فی حالة الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہو جائے گا۔

اب اختلاف کا اہل مدار حضرت ميمونةؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت ميمونةؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت ميمونةؓ سے بھی مروی ہیں جو صاحبِ معاملہ ہیں اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالت احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۴) أبواب العمرة، باب تزويج المحرم - (ج ۲ ص ۲۴) كتاب النكاح باب نكاح المحرم - (ج ۲ ص ۲۴) كتاب المغازي، باب عمرة القضاء، وفيه : تزويج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۶) كتاب المناسك، الرخصة في النكاح - (ج ۲ ص ۲) كتاب النكاح الرخصة في نكاح المحرم - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، والترمذي في سننه (ج ۱ ص ۳۳) باب ما جاء في الرخصة في ذلك - وابن ماجه في سننه (ص ۱۴) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۷ مرتب عن عن

۲۔ كما في المعارف (ج ۶ ص ۳۴) وإعلام السنن (ج ۱ ص ۱۱) كتاب النكاح، باب جواز النكاح في حالة الإحرام ۱۱ م

۳۔ كما في الإعلال (ج ۱ ص ۱۲) م

۴۔ اور صاحب ہدایہ نے "لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ" کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النكاح في معنى الوطء حقيقة وفي معنى العقد مجاز - هداية (ج ۲ ص ۲) كتاب النكاح - اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے "البرالقي" (ج ۳ ص ۱۴) كتاب النكاح، فصل في المحرمات ۱۲ مرتب

① یہ روایت اصح مافی الباب ہے، اور اس موضوع کی کوئی روایت سند اس کے ہم پلہ نہیں۔  
 ② حضرت ابن عباسؓ سے روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔

③ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی، طحاوی اور مسند بزار وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالت احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابوسریہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ نیز عام شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

۱۵ یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاح ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ م

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵ و ۳۵۱) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۱۷ تلاش بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) میں لکھتے ہیں: "علا أن ابن عباس لم ينقل بذلك كما يقوله ابن عبد البر، بل وافقه أم المؤمنين عائشة عند النسائي والطحاوي والبخاري وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعتز بصحة الحافظ في الفتح" (۹-۱۴۳) ورويه قول ابن عبد البر ۱۲ مرتبہ

۱۸ حدیث محمد بن خزیمہ قال: ثنا معلى بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو محرم (ج ۲ ص ۲۵۵) کتاب النکاح باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ

۱۹ عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: روى لها الطبرانی في الأوسط أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحيح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب النکاح، باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ مثلاً صحیح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

۲۰ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۵۵) باب تزويج المحرم۔ و (ج ۹ ص ۱۱۱) کتاب النکاح، باب نكاح المحرم قبيل باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة ۱۲ مرتبہ

۲۱ (ج ۲ ص ۲۱۱) ثم في كتاب النكاح، باب المهر واللفظة: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم ۱۲ مرتبہ  
 ۲۲ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وأما حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني، وفي إسناده كامل أبو العلاء، وفيه ضعف لكنه يعقده بحديثي ابن عباس وعائشة "فتح الباری" (ج ۹ ص ۱۱۱) باب نكاح المحرم ۱۲ م

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشامؒ، محمد بن اسحقؒ اور ابن سعدؒ وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بنا فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقات ابن سعدؒ کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا، لہذا عقد نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

لے چنانچہ علامہ بخاریؒ لکھتے ہیں: "وله شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵-۲۵۶)"

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہؒ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب  
لے چنانچہ طحاویؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں: "ان ابن مسعود كان لا يرى بأباً أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لا بأبى به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص ۳۷۷) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب  
لے السيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبیل (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء  
لے حوالہ بالا ۱۲ م

لے چنانچہ طبقات میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع في عمرة القضية — (ج ۸ ص ۱۳۱) ترجمة ميمونة — آگے (ص ۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے "أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

لے (ج ۸ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ترجمة ميمونة ۱۲ م

لے كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

لے قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة — سيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبیل (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ حضرت میمونہ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاقہ نہیں تھیں صلح اور عورتیں مجلس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

⑥ یزید بن الاصم حضرت میمونہ کا نکاح حالتِ حلت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقاتؒ میں ابن سعد فرماتے ہیں ”اُخبرنا یزید بن ہارون عن عمرو بن میمون بن مہران قال : کتب عمرو بن عبد العزیز إلى أبي أن سل یزید بن الاصم اُحراماً کان رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم حین تزوج میمونہ أم حلالاً ؟ فدعاہ اُبی فأقرأہ الکتاب فقال : خطبها وهو حلال وبنی بها وهو حلال ، وأنا أسمع یزید یقول ذلك “ اس میں یزید بن الاصمؓ نے خطبہ اور بنا مکے بارے میں تو یہ تصریح کر دی کہ وہ حالتِ حلت میں ہوئے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بنا مکہ کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصمؓ نے نکحہا وهو حلالؓ کہا ہے اس میں ”نکح“ سے مراد بنا مکہ ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ ”نکاح“ کا لفظ بکثرت ”جماع“ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۱ ص ۳۵۵) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۳۲) فی ترجمۃ میمونۃ ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبتہ ۱۲ م

۴۔ بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے ”قال الأزهري : أصل النكاح في كلام العرب الوطء ، وقيل للتزويج نكاح لأنه سبب للوطء المباح . الجوهري : النكاح الوطء وقد يكون العقد . لسان العرب (ج ۲ ص ۲۵۷) مادة ”نکح“

اب رہی وہ روایات جن میں ”تزوج“ کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۵) کتاب المناسک باب نکاح المحرم میں یزید بن الاصمؓ کی روایت میں ”تزوجها وهو حلال“ کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصریح ہے کہ انہوں نے ”نکاح“ کو ”تزوج“ سے تعبیر کر دیا، یا پھر لفظ ”تزوج“ سے بھی محراباً و طی کے معنی مراد ہیں لأن التزوج

سبب الوطء“ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب

④ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے اور حدود میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے، لہذا آپؐ یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضا کا واقعہ ہے اور مواقیت احرام کی تعیین حجة الوداع کے موقع پر ہوئی۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن محرزہؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں ”خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ مائۃ من اصحابہ فلما کان بذی الحلیفۃ قلد الہدی وأشعر وأحرم منها“ معلوم ہوا کہ مواقیت کی تعیین عمرۃ القضا سے ایک سال پہلے غزوہ حدیبیہ کے موقع پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہل مدینہ کی میقات تو یقیناً مقرر ہو ہی چکی تھی۔  
ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے اور حضرت یزید بن الصممؓ

۱۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۱) ترجمہ میمونہ ص ۳۴

۲۔ ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھئے ”باب ماجاء من امی موضع (احرام النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جا چکی ہے ص ۳۴

۳۔ تحکى الأثر من أحمد أنه سئل : فی أئی سنۃ وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم المواقیت ؟ فقال : عام حج “ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۲) باب مہل أهل الیمین ص ۱۲

۴۔ بخاری (ج ۲ ص ۵۹۵) کتاب المغازی، باب غزوہ الحدیبیہ ص ۱۲

۵۔ قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی ”الفتح“ من کتاب العلم أن توقیت المواقیت قبل حجة الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۳۲) ص ۱۲

۶۔ مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ میں ہو سکتی ہے کہ وہاں "تزویج" سے مراد بیاہ ہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بیاہ سے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔ ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے "تزویجھا حلالاً و ظہراً أمر تزویجھا و هو محرم شتم بنی بہا و هو حلال"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :-

(۱) عن ابراہیم "أن ابن مسعود کان لا یرى بأسا أن یتزوج المحرم۔"

(۲) عن عطاء "أن ابن عباس کان لا یرى بأسا أن یتزوج المحرم ان۔"

(۳) عبد اللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں "سألت أنس بن مالک عن نکاح المحرم، فقال: وما بأس

به، هل هو إلا كالبيع؟"

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۱) کتاب مناسک الحج، آخر باب نکاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالے سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وذكره أيضاً

ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۱۱)، أبواب العمرة، باب تزویج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل بھی ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت عطاءؒ سے مروی ہے: "قال تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمنۃ

و هو محرم" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب تزویج المحرم۔

میمون بن ہریرہ سے مروی ہے "قال: كنت جالسا عند عطاء، فجاء رجل فقال: هل یتزوج

المحرم؟ فقال عطاء: ما حرّم الله النکاح هذا أحله"

(۲) عامر شعبیؒ سے مروی ہے "أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تزویج میمنۃ و هو محرم"

(۳) عن مجاهد قال: تزویج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم میمنۃ و هو محرم"

(۴) ابو یزید مدینیؒ سے مروی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزویج میمنۃ و هو محرم"

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۱۱ تا ۱۱۳) ترجمة میمنۃ و صلی اللہ علیہ وسلم

رشتہ شریف معنی من

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخل میقات ہے، لہذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت "تزوج میمونہ وهو محرم" میں "ظہر أمر تزوجہا وهو محرم" کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کر لیں اور کہیں "تزوج میمونہ وهو محرم وظہر أمر تزوجہا وهو حلال" اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقع کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں "محرم" سے مراد داخل حرم ہونا ہے جیسے "أنجد" کے معنی ہیں "دخل النجد" اور "أثم" کے معنی ہیں "دخل التهامه" اسی طرح "أحرم" کے معنی "دخل الحرم" کے بھی ہو سکتے ہیں لہذا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخل حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راہی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے۔  
قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً ودعا فلم أر مثلاً مقتولاً

۱۵ (ج ۲ ص ۲۷۷) کتاب النکاح، الرخصة في نكاح المحرم ۱۲ م

۱۶ چنانچہ حافظ عبداللہ بن زبیرؓ لکھتے ہیں "وقال ابن حبان: وليس في هذه الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وهم، لأنه أحفظ وأعلم من غيره، ولكن عندى أن معنى قوله "تزوج وهو محرم" أى داخل في الحرم، كما يقال: أنجد وأثم إذا دخل نجدًا وتهامة" الخ نصب الراية ۱۲ مستم کتاب النکاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب

۱۷ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "الجواب الثاني تاويل حديث ابن عباس على انه تزوجها في الحرم وهو حلال، ويقال لمن هو في الحرم: محرم، وإن كان حلالاً وهي لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور "قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً" أى في حرم المدينة "شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) کتاب النکاح، باب تحريم

نكاح المحرم وكرهه خطبته ۱۲ مرتب

۱۸ وہ ویروی "مختولاً" النظر "سان العرب" (ج ۱۲ ص ۱۲۷) مادة "حرم" ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ احرام میں نہیں تھے، لہذا شرعیں ”محرمًا“ سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغتِ قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور راغی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد ”داخلِ حرم“ نہیں بلکہ ”محقون الدم“ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں ”محرمًا“ کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امامِ اصمعیؒ اور امامِ کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے، جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امامِ کسائیؒ کی موجودگی میں امامِ اصمعیؒ سے پوچھا کہ راغی کے اس شعر میں ”محرم“ کے کیا معنی ہیں؟ تو امامِ اصمعیؒ نے جواب دیا ”لیس معنی هذا انه احرم بالحج، ولا انه في شهر حرام، ولا انه في الحرم“ امامِ کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا ”ويحك افما معناه؟“ چونکہ کسائیؒ ”محرمًا“ کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امامِ اصمعیؒ نے کہا ”فما اراد عدي بن زيد بقوله“

قتلوا كسرى بلبيل محرما فتولى لم يمتع بكفن

”ای احرامِ کسری؟“ اس پر ہارون رشید نے امامِ اصمعیؒ سے پوچھا ”فما المعنى؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”كل من لم يأت شيئاً يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل منه شيء“ اس پر ہارون رشید نے کہا ”أنت لا تطاق“

واضح رہے کہ اصمعیؒ لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

۱۱ چنانچہ علامہ بقری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) میں لکھتے ہیں: ”لم يثبت في اللغة هذا المعنى في هذه المادة، والقياس بقولهم: أُنجدوا أُنهم وأشأم وأمثالها غير صحيح فان اللغة لا تثبت بالقياس، وإنما ثبتت في اللغة من معانيه: أحرم الرجل: دخل في الشهر الحرام، كما في الصحاح الجوهري“ ۱۲ مرتب

۱۳ یہ مکالمہ صاحب ”تلفیح“ نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسے موصول سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۲۸۱) کتاب النکاح، فصل فی بیان المعلومات ۱۲ مرتب ۱۴ پھر راغی کے شعر میں ”محرم“ کی جو تفسیر امامِ اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابنِ بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۵ مرتب

۱۶ ”والأصح هو: أبو سعيد عبد الملك بن قريش البصري من أئمة الحديث، كما هو من أئمة اللغة، مروي له مسلم في مقدمة صحيحه، وأبو داود في أسنان الإبل، والترمذي في حديثه، بل له ذكر في صحيح البخاري من كتاب الرقاق، كما ذكره الحافظ في التهذيب“ فی ترجمۃ ابوعبید القاسم بن سلام“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۷ مرتب

میں قول فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخل حرم نہیں، لہذا ”محرم“ کے معنی ”داخل حرم“ نہیں ہو سکتے بلکہ النبیؐ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث باب قولی ہے لہذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستلزمات بھیج ہیں اور شافعیہ کے مستلزمات محرم، لہذا محرم کو ترجیح ہونی چاہیئے۔ تیسرے یہ کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضتا ساقطا، لہذا اب حضرت عثمانؓ کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہیئے اور اس میں نہیں عن نکاح محرم“ مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرم کو بھیج کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، تو لی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کو تو نکاح محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث میں جو نہیں ہے اس کو تنزیہ

لہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے ”عن ابن عباس قال: تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال“ (ج ۲ ص ۶۱، کتاب النکاح باب عمرة القضاء) اس روایت میں ”محرم“ اور ”حلال“ کے درمیان جو تقابل ہے وہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کما یقولہ الزیلعی فی نصب الرأیة (ج ۳ ص ۱۷۱)

علامہ نوویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالت احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”والرابع جواب جماعة من اصحابنا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان له أن يتزوج في حال الإحرام، وهو مما خص به دون الأمة، وهذا أصح الوجهين عند أصحابنا“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۳) کتاب النکاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته۔

علامہ مینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں ”قلت: دعوى التخصيص تحتاج إلى دليل“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۷۱)

أبواب العمرة، باب تنديج المحرم ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

۳ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”والثالث أنه تعارض القول والفعل، والصحيح أنه حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول، لأنه يتعدى إلى الغير والفعل قد يكون مقصوراً عليه“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۳) باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ“ یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ احرام میں خطبہ کی بھی ممانعت ہے حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی ”لَا يَخْطُبُ“ کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَخْطُبُ“ کی نہی کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے لکما ہو مذہب الحب نفیہ۔

جہاں تک مسیح اور محترم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث تو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الازہم کی روایت میں بھی ”نكحها وهو حلال“ کو بنی بھاوہو حلال یا خطبھاوہو حلال کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دیا جاسکتی ہے، لکما بتینا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساوق کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ”اذا تعارضتا تساوقا“ کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوت میں برابر ہوں حالانکہ نیچے دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے۔ لہذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساوق پر منتج ہو۔ ہذا آخر

۱۵ (ج ۱ ص ۲۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکواہہ خطبتہ ۱۲ م

۱۶ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکواہہ خطبتہ ۱۲ م

۱۷ چنانچہ امام طحاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”والذین روى أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم أهل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعيد بن جبیر وعطاء، وطائوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد، وهؤلاء كلهم أئمة فقهاء يجمع برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم فذلك أيضاً، منهم عمرو بن دينار وأيوب السخيتاني وعبد الله بن أبي نجیح، فهؤلاء أيضاً أئمة يقتدى برواياتهم۔

ثم قد روى عن عائشة أيضاً ما قد وافق ما روى عن ابن عباس، وروى ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه أبو عمران عن أبي مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق، فكل هؤلاء أئمة يجمع برواياتهم، فأروا من ذلك أولي مساروي من كسب مثلهم في الضبط والثبوت والتميز والأمانة۔

واما حديث عثمان فانما رواه نبیه بن وهب وليس كعمرو بن دينار ولا جابر بن زيد ولا كمن روى ما يوافق ذلك عن مسروق عن عائشة، ولا لنبیه أيضاً موضع في العلم كموضع أحد ممن ذكرنا، فلا يجوز اذا كان كذلك أن يعارض به جميع ما ذكرنا من روى بخلاف الذي روى هو۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عنی عنہ

ما اردنا ايرادة في هذا البحث . فخذوه وكونوا من الشاكرين .

## باب ملجاء في اكل الصيد للمحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنفسِ قرآنی حرام ہے ، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو ، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے ، البتہ اگر محرم کی اعانت ، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔

سفیان ثوری اور اسحق بن راہویہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صید لأجلہ ہو یا نہ ہو ، حضرت ابن عمرؓ طاؤسؓ اور جابر بن زیدؓ سے بھی یہی منقول ہے ۔  
امام الوصیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے  
صید لأجلہ اولاً۔

۱۔ نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی مستدل کرتے ہیں :

حضرت عمرؓ کا اثر موطا امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحسين أن أبا فظفان بن طريف المزني أخبره أن أباہ طريفاً تزوج امرأة وهو محرم ، فرد عمر بن الخطاب نكاحه" (ص ۳۱۱) کتاب الحج ، باب نکاح المحرم ۔  
حضرت علیؓ کا اثر مسند مستدرک میں مروی ہے فرماتے ہیں : "أيتما رجل تزوج وهو محرم انزعنا منه امرأته ولم نخرج نكاحه . المطالب العلي بزيادة السانية الثمانية (ج ۱ ص ۳۳۲) کتاب الحج ، باب ما يجتنبه المحرم  
حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"لا حجة للخصم في آثار عمر وعلي في التفريق ، فإنه يمكن أن يكون من قبل الزجر والتعزير سداً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحذور ، فإنه من حام حول الحمى يوشك أن يرافقه . معارف السنن (ج ۶ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورہ مائدہ آیت ۹۵ پ) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْعَلَّةِ ۝ وَحُرْمَةٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ط (سورہ مائدہ آیت ۹۵) ۱۳ م  
۳۔ الفرق بین الإشارة والدلالة أن الإشارة في المعسوس والمشاهد ، والدلالة في الغائب الغير المشاهد ۔

کما یقولہ صاحب البحر الرائق "انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

۴۔ حکى ابو عمرو ابن عبد البر هذا القول عن عمرو بن الخطاب وأبي هريرة والزبير بن العوام وكعب بن جابر ومجاهد ، وعطاء في رواية ، وسعيد بن جبيرة عنده القاري (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسلمی بن راہویہ کا استدلال ”وَحُرْمَ عَلَیْکُمْ صَیْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا“ کے اطلاق سے ہے کہ اس میں ”صَیْدَ الْبَرِّ“ کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال لگے باب (باب ما جاء في کراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامہ کی روایت سے بھی ہے:   
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ بَوْدَانَ، فَأَهْدَى لَهُ حِمَارًا وَحْشِيًّا فَرَدَّ عَلَيْهِ - فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا فِي وَجْهِهِ مِنْ الْكَرَاهِيَةِ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِنَارٍ عَلَيْكَ وَلَكِنَّا حُرْمٌ

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انہوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرا اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ اللذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۷) ۲۔ مرتب

۳۔ اور بخاری کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے بلکہ امام بخاری نے توجہ یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر

یہ ترجمہ الباقی قائم کیا ”باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل“ بخاری (ج ۱ ص ۲۴۸) ابوالحمرة

موطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص ۲۶۶ و ۲۶۷) ما لا یجوز للمحرم أكله من الصيد

مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادر یہی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البری ۱۲

۳۔ چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں ”أهدیت له من لحم حمار وحشٍ، ایک میں ”أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً حماراً، ایک میں ”عجز حمار وحشٍ يقطر دماً“ اور ایک میں ”شق حمار وحشٍ“ کے الفاظ آتے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البری -

امام شافعی کتاب الامم میں فرماتے ہیں ”حدیث مالک أن الصعب أهدى حماراً، أفت من حدیث

من روى أنه، أهدى لحم حمار، وقال الترمذی: روى بعض أصحاب الزهري في حدیث الصعب

”لحم حمار وحشٍ“ وهو غير محفوظ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۴۸) باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل.

(بقیہ ماضیہ اگلے صفحہ پر)

ائم ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی حدیث باب ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:

صيد البر لکم حلال وانتم حرما لم تصيدوه اذ تصيد لکم"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے لئے نہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے صعب بن جابر کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرمادیا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں: یحتمل ان یکون السعبد اخص الحمار مذبوحاً ثم قطع منه عضواً یخصه لنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقدمه له، فمن قال: "أهدى حماراً" أراد بتمامه مذبوحاً لاحقاً، ومن قال لحم حماراً أراد ما قدمه للنبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال: ویحتمل ان یکون من قال: "حماراً" أطلق وأراد بعضه بمازاً، قال: ویحتمل أنه أهداه له حیاً، فلما ردء علیہ ذکاء وأتاه بعض منہ ظاناً أنه إنماردة علیہ لمعنی یختص بجملة فأعلمه بامتناعه ان حکم الجزء من الصيد حکم الكل، قال: والجمع بهما أمکن أولى من توهم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰) باب إذا أهدى للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب الخ ہے یعنی پہلے تو آپ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپ نے سداً للذرائع منع فرمادیا۔ (کما أجاب به الشيخ البیوری فی المعارف - ج ۶ ص ۳۶۱) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃ یا دلالت سے صعب بن جابر کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمایا (کما أجاب به الشيخ السہارنوری فی بذل المجهود - ج ۹ ص ۹۰، باب لحم الصيد للمحرم۔ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے یہ گزشت صعب بن جابر کو لوٹا دیا تھا، القتب ابن وہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے "ان الصعب أهدى للنبی صلی اللہ علیہ وسلم حمار وحش وهو بالجحفة فأكل منه وأكل القوم۔ قال البیہقی: ان كان هذا محفوظاً فلعله رد الحمار وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰) باب إذا أهدى للمحرم الخ

اب اگر لام یہ بھی کی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جابر کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہو گا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو ان کے قبول فرمایا کہ ان میں آپ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت و دلالت و اشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن یہ بہت ہی توجیہ پران تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے گوشت رد فرمایا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس نتیجہ کے بار میں حافظ فرماتے ہیں: "وفي هذا الجمع نظر" فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰)۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات سے اپنے مسئلہ کے مطابق تطبیق بھی دی ہے۔ حنفیہ کے مسئلہ کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ اولاً آپ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپ نے اس کو رد فرمادیا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمادیا کہ کسی دوسرے محرم نے عذراً یا اشارۃ یا دلالت سے شکار میں حضرت صعب کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہو گئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپ نے اس کو قبول فرمایا اور تالی فرمایا کما فی روایۃ البیہقی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ أعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

نہ قال الشيخ البیوری رحمہ اللہ فی المعارف (ج ۶ ص ۳۶۵) ومسئلة سدا الذرائع من أهم مسائل أصول الفقه والحنفية والشافعية لم يذكروها، وإنما يذكروها المالكية، ويتثبت بها ابن تيمية في كتبه كثيراً وحققت أنه لا يكون الحكم منهياً عنه في الشريعة، وإنما ينهي لتلايته وتوكل به إلى المنهي عنه، مثل نهى الفاروق وابن مسعود عن التيمم للجنب لكيلا يكون مؤدياً إلى التيمم عند أدنى البرد ۱۳ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

سہ الحدیث ۱۰ خرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۵۱) باب لحم الصيد للمحرم، والنسائی (ج ۲ ص ۱۵) إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے "اُبْدَكَانَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى إِذَا كَانَ بَعْضُ طَرِيقِ مَكَّةَ تَخَلَّفَ مَعَ أَصْحَابٍ لَهُ مُحْرَمِينَ وَهُوَ خَيْرٌ مُحْرَمٍ، فَرَأَى حِمَارًا وَحَشِيًّا، فَاسْتَوَى عَلَى فَرْسِهِ، فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَنَاولُوهُ سَوْطَهُ، فَأَبَوْا، فَسَأَلَهُمْ رَجَعَهُ، فَأَبَوْا عَلَيْهِ، فَأَخَذَ فَشَذَّ عَلَى الْحِمَارِ فَقَتَلَهُ، فَأَكَلَ مِنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَى بَعْضُهُمْ، فَأَدْرَكُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ طَعْمَةٌ أَطْعَمَكُمْوُ اللَّهِ" اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرامؓ سے پوچھا "اُشْرْتُمْ أَوْ أَعْنَيْتُمْ أَوْ أَصْدَقْتُمْ؟" جب صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں مساند کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابہ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے یہ حمار وحش صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری

۱۵ (۱۲۴۵ و ۱۲۴۶) أبواب البعرة، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد كله۔ و باب إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا ففطن الحلال۔ و باب لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد۔ و باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الجهاد، باب ما قيل في الرماح و (ج ۲ ص ۸۳) كتاب الأطعمة، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص ۸۲) كتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما جاء في التصيد، و باب التصيد على الجبال۔ و أخرجه المسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۴۹ إلى ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري۔ و مالك في الموطأ (ص ۳۶۲ و ۳۶۳) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۵۱) باب تحريم الصيد للمحرم۔ والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۸۱) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد ۱۲ مرتب عن سلفه كما في الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۲۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري في رواية شعبه۔ قال شعبه، ولا أرى قال، أعنتم أو (قال) أصدتم۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں "هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشئ قالوا: لا" اور ایک روایت میں "هل أشار إليه إنسان منكم أو أمره بشئ قالوا: لا يا رسول الله!" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۸۱)۔ اور بخاری کی ایک روایت میں "أم منكم أحد أمره أن يجعل عليها أو أشار إليها قالوا: لا" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۲۸۱) باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال (۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں ”کنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبی  
صلی اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أماناً والقوم  
محرمون وأنا غیر محرم، فأبصر واحماً واحشياً وأنا مشغول أخصفت نعلی فلم یؤذونی  
به وأحبوا لوالی أبصرته، فالتفت فأبصرته فقلت إلی الفرس فأسرجته ثم رکت  
ونسیت السوط والرمح، فقلت لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا لا والله لا نعطیک علیہ  
بشیء، فغضبت فزلت فأخذتھما ثم رکت فشدت علی الحمار ففقرته، ثم جدت بہ و  
قدمت فوقہا فیه یا کلونہ ثم إنہم شکوا فی أکلہم إیاءہ وهم حرم، فرحنا ونجیات  
(أی أخفیت) العضم معی، فأدرکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناہ عن ذلک، فقال:  
معکم شیء فقلت: نعم فناولتہ العضم، فأکلھا حتی نفذھا وهو محرم“  
اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقتاہ نے محرمین کی جانب سے  
شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمار وحشی شکار کیا۔  
جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث بابک تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے  
گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتاہ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سند اقویٰ  
اور اصح مافی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں مطلب تکلم فیہ ہے، ابو زرؓ، ابن حبانؓ اور  
امام دارقطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی تھی لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”کثیر الحدیث  
لہ صیح بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں ”فبینا أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم  
إلی بعض فنظرت فإذا أنا بحمار وحش فخلت علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد الحلال فأهدی اللحم الصيد کلہ)  
اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ”فبینا أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلی بعض فإذا أنا بحمار  
وحش فخلت علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب تحريم الصيد المأکول البتہ)

علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فكان الضحك لأجل أنهم محرمون، وكانهم أرادوا أن یفطن  
لہ أبو قتادہ لیمطادھو، فكان هو اصطاد لأجلہم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب  
۱۳ (هو) ابن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبید بن عمرو بن مخزوم المخزومی، وقیل یاسق  
المطلب فی نسبه، وقیل إنہما اثنان - تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴) ۱۲ م  
۱۳ تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴ و ۱۰۵) ۱۲ م

دلیس محتج بحديثہ " اور حافظ فرماتے ہیں " صدوق کثیر التذلیس والإرسال " اور ابو حاتم فرماتے ہیں " لم یسمع من جابر " خود امام ترمذی فرماتے ہیں " المطلب لا تعرف له سماعاً عن جابر " مختصر یہ کہ اول توان کی توثیق و تسعیت میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے۔  
دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابر رضی کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں " تَمِيدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ أَوْ يَصَادْ لَكُمْ " اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں، کیونکہ " أَوْ " بمعنی " إِلَّا " ہوگا اور اس کے بعد " أَنْ " مقتدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی " مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ إِلَّا أَنْ يَصَادْ لَكُمْ "۔

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۱۱، رقم ۵۵۹۳)۔ اور حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۸) میں نقل کرتے ہیں " وقال ابن سعد: كان كثير الحديث وليس محتج بحديثه لأنه يرسل كثيرا وليس له لقن وعامة أصحابه يد لسون " ۱۲ مرتب

۲۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۴، رقم ۱۱۶۶) ۱۲ مرتب  
۳۔ حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۴۹) میں نقل کرتے ہیں " قال ابن أبي حاتم في المعاصيل عن أبيه: لم يسمع من جابر ولا من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حصين ولم يدرك أحدًا من الصحابة إلا سهل بن سعد ومن في طبقته " ۱۲ مرتب۔

۴۔ كما في الباب ۱۲ م

۵۔ امام شافعی حضرت جابر کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقرب " کذا نقل الترمذی فی الباب۔

۶۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شيخنا: والأحسن حديث أبي قتادة وهو حديث الصحيحين أقول: وقد علمت حال إسناده وما فيه من الغماز فكيف يكون أحسن؟ والله أعلم " معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۷۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب المناسک، باب لحم الصيد للمحرم۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۶) إذا أثار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ م  
۸۔ چنانچہ صاحب بذل الجہود فرماتے ہیں: " وهذا يؤيد الحنفية فلنظة " أَوْ " الواقعة ههنا بمعنى " إِلَّا أَنْ " استثناء من المفهوم المتقدم، فإن قول " مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ " بمعنى الاستثناء. فكأنه قال: " لحم الصيد لكم في الإجماع حلال إِلَّا أَنْ تَقْصِدُوهُ " إِلَّا أَنْ يَصَادْ لَكُمْ " فيكون الاستثناء الثاني من مفهوم الاستثناء الأول۔  
بذل الجہود في حق أبي داؤد (ج ۱ ص ۹۲) باب لحم الصيد للمحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر ”أَوْ يَصْدُكُمْ“ ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سبذرائع کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح صعب بن جثامہ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہیں تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ ”أَوْ يَصْدُكُمْ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”أَوْ يَصْدُ بِإِعَانَتِكُمْ أَوْ إِشَارَتِكُمْ أَوْ دَلَالَتِكُمْ“۔ واللہ اعلم

قولہ: مع اصحابہ لم یحرّمین وهو غیر محرم“ شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد اُشکل ذلك على الحنفية والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ سب سے بہتر جواب طحاویؒ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں ”بعث رسول اللہ ﷺ أبا قتادة الأنصاري على الصدقة وخرج رسول الله ﷺ عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حلال الخ“

۱۔ والجواب الخامس: أن اللام (في يصدكم) ليس في معنى ”لا تجنكم“ بل هي للتوكيد كما في قوله: بعث له ثوباً واشتريت له لحماً، وإذا احتمل كلا الوجهين لم يبق حجة في الحمل على الوجه الأول“ معارف السنن ج ۶ ص ۳۶۲ (۱۲ م)

۲۔ علامہ عینیؒ کہتے ہیں: ”وقال القشيري في الجواب عن عدم إحرار أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مُريدًا للحج، أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، ونزعم المندري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله ﷺ عليه وسلم ليُصلّوا أن بعض العرب ينوي غزواً للمدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما مصعب النبي ﷺ عليه وسلم ليكن جمعه، وقال أبو عمر: يقال إن أبا قتادة كان رسول الله ﷺ عليه وسلم وتجهه على طريق البصر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخبرهم لم يكن واحداً“ عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۶) باب ذاصاد الحلال فأهدى للمعوم الصيد أكله ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۳۳) باب الصيد يذبحه الحلال في الحلال للمعوم أن يأكل منه أم لا؟ ۱۲ م  
۴۔ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلت: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه - عمدة (ج ۱ ص ۱۶)

۵۔ ادركنا بنو حزم الشافعية فرماتے ہیں: وهذا أقوى من كل ما قيل في حمل هذا الإشكال لأنه صريح به في نفس الحديث معارف (ج ۶ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

## باب مَا جَاءَ فِي صَيْدِ الْبَحْرِ لِلْحَرَمِ

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ فَاسْتَقْبَلَنَا رَجُلٌ مِنْ جُرَادٍ، فَجَعَلَنَا نَضْرِبُ بِهِ سَيَاطِنًا وَعَصِيَّتَنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُوا فَإِنَّهُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ. سمندری شکار محرم کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم قرآنی جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابو سعیدؓ صخریٰ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البحر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے۔ ان کا استدلال موطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "لثَمَرَةُ خَيْرٌ مِنْ جُرَادَةٍ" نیز موطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں "لَمْ يَكُنْ" (ج ۱ ص ۲۵۱) باب الجراد للمحرم وابن ماجہ (ص ۲۲۲) أبواب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد ۱۲ م

لَمْ يَكُنْ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَلَا مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا لِسَيَّارَةٍ. (سورہ مائدہ آیت ۹۵) ۱۲ م

ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ، کعب بن جراح اور عروہ بن زبیر کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام احمدؓ نے بھی اس بار میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۵۰۵) باب الفدية وجزاء الصيد، الفصل الخامس ۱۲ م دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۵۰۵ و ۵۰۹) ۱۲ م

۵ موطا امام مالک (مفہوم) فدية من اصحاب شيئا من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے "عن يحيى بن سعيد أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب سأل عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال عمر لكعب: تعال حتى نعلم فقال لكعب: درهم، فقال عمر: (إنك لتجد الدرهم، لقرعة خير من جرادة) بقیہ حاشیہ صفحہ پر

قبضۃ من طعامہ کے الفاظ آتے ہیں، امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی فیہا (فی الجرادۃ) قبضۃ من طعامہ کی روایت نقل کی ہے۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابوالمہزمؒ یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر میں سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کر لیا ہو۔ واسطیٰ عالم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۸۳) مؤطا امام مالک (۱۴۴) فدیۃ من أصاب شیئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے "عن زید بن أسلم أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال يا أمير المؤمنين إني أصبت جرادات بسوطي وأنا محرم، فقال له عمر: أطلع قبضۃ من طعامہ ۱۲ م

۱۲ (ج ۲ ص ۱۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں "وأما (أثر) ابن عباس فرواه الشافعي والبيهقي من طريق القاسم بن محمد قال: كنت عند ابن عباس فسأله رجل عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال ابن عباس: فيها قبضۃ من طعام، ورواه سعيد بن منصور من هذا الوجه وسنده صحيح" مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم يصيب الجراد، فقال: تمرۃ خبز من جرادة (ج ۲ ص ۱۸۳) فی المحرم يقتل الجرادۃ

مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "أد فی ما یصیبه المحرم الجراد، وليس فیما دونها جزاء، وفيها تمرۃ" (ج ۲ ص ۱۸۳، رقم ۸۲۵) باب المہر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لاکما نقلہ ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا ہو حافظ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبداللہ باریؒ کہتے ہیں "کان ابن عمر یقول: فی الجراد قبضۃ من طعامہ" اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابویسہ ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "أنہ حکم فی الجراد بقرة" التلخیص الحیر (ج ۲ ص ۱۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عنہ ۱۲ م ابوالمہزمؒ یتشدید الزاء المكسوة، التمیمی، البصری، اسمہ یزید، وقیل، عبد الرحمن بن سفیان، متروک، من الثالثة (الطبقة الوسطی من التابعین) — تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۸۳، رقم ۸۲۵)

حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: متفقہ، وهو بکنیتہ أشهر، روى عنه شعبۃ ثم تركه، روى عنه حسين المعلم وعبد الوارث وجماعة، متفقہ ابن معین، وقال النسائي متروک، قال ابن عدی: ما يرويه غير محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبۃ يقول: رأيت أبا المہزمؒ ولو يعطى درهماً لوضع حديثاً وقال أيضاً سمعت شعبۃ يقول: كان أبو المہزمؒ مطروحاً في مسجد ثابت، لو أعطاه انسان فلساً لخذته سبعين حديثاً — هذا ملخص ما في ميزان الاعتدال (ج ۲ ص ۱۸۳، رقم ۸۲۵) ۱۲ مرتب

کی وجہ سے سنیٹ ہے، جو متروک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔  
 نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپ کے فرمان ”فإنه من  
 صيد البحر“ کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حیث یحمل میتة ولا یحتاج  
 الی الذبح، قالہ علی القاریؒ۔

واضح رہے کہ حدیث باب میں لفظ ”رِجُل“ بکسر الراء و سکون الجیم ہے، وهو من  
 الجراد کا لجامۃ الکثیرۃ من الناس۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الضبع یصیدہا المحرم

”عن ابن ابی عمار قال: قلت لجابر: الضبع، أصيد؟ قال: نعم،  
 قال: قلت: آكلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟  
 قال: نعم؛ ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں ”کفتار“ اور اردو میں ”ہنڈار“ یا ”بجو“  
 کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہو اور اسے محرم قتل کر دے  
 تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے۔ جو زیادہ سے زیادہ

لے چنانچہ فرماتے ہیں: ”قال العلماء: إنما عذہ من صيد البحر لأنه يشبه صيد البحر من حيث  
 ميتة ولما قيل من أن الجراد يتولد من الحيتان كالديدان، ولا يجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله  
 قيمته اھـ ولا يصح التفریع كما لا یخفى علی الثانی

البتہ ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایت باب کے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی  
 ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صح حدیث ابی داؤد والترمذی المذكور سابقاً كان ينبغي أن یجمع بین الحارث  
 بأن الجراد علی نوعین بحری و بستی، فیعمل فی كل منهما بحکمہ

مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۵ ص ۲۸۹) باب المحرم یجتنب الصيد، الفصل الثانی ۱۲ مرتب  
 لہ كما فی مجمع البحار (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

لہ لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستہ غیر الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی  
 (ج ۳ ص ۲۵۷، رقم ۵۵۷) أقول: أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۸۸، کتاب الصيد والذباح

الضبع) وابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۳، ابواب الصيد، باب الضبع) بتغییریں فی اللفظ ۱۲ مرتب  
 لکہ البتہ امام شافعی کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی  
 جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۸۷) فصل وأما بیان أنواعہ ۱۲ مرتب

ایک بھری ہوئی ہے۔ حدیث باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

**ضبیع کی حلت و حرمت** | حدیث باب میں ”قلت: آكلها؟ قال: نعم“ سے ضبیع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو ”کتاب الاطعمہ“ کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبیع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں ”کل ذی ناب من السباع“ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں ضبیع بھی داخل ہے۔

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ چند روایات درج ذیل ہیں :

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذی ناب من السباع فأكله حرام۔

(۲) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذی ناب من السباع وعن كل ذی مخلب

من الطير۔

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۲۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل

ذی ناب من السباع۔

(۳) من خالد بن الوليد قال: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فأتت اليهود، فشكوا

أن الناس قد أسرعوا إلى حطائهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا لا يحمل أموال المعاهدين

إلا بمقمتها، وحرام عليكم المحرمات الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذی ناب من السباع وكل ذی مخلب من الطير۔

سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الاطعمه باب ما جاء في اكل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذی ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۲۵) کتاب الذبايح والصيد والتمية، باب اكل كل ذی ناب من السباع

ومصحح مسلم (ج ۲ صفحہ ۲۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل ذی ناب من السباع۔ وسنن ابی داؤد

(ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الاطعمه، باب ما جاء في اكل السباع۔ وسنن نسائی (ج ۲ صفحہ ۱۹) کتاب الصيد والذبايح

باب تحريم اكل السباع۔ وسنن ترمذی (ج ۱ صفحہ ۱) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذی ناب وذی مخلب

وسنن ابن ماجه (ج ۲) أبواب الصيد، باب اكل كل ذی ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ ص ۱۱۳ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزيمة بن بزرگہ کی مرفوع حدیث ہے ”أَوْ يَأْكُلُ الضَّيْعَ أَحَدًا؟“ یہ حدیث اگرچہ عبد الکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ”تحریم کل ذی ناب“ والی بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نہیة وعن کل ذی مجثمہ وعن کل ذی ناب من السباع“ رواہ احمد والبرقانی باختصار والطبرانی فی الکبیر، و قال البرقانی: أسناده حسن۔

(۶) عن أبي أمامة قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاهما، فأمر منادياً، فنادى إن الجنة لأفضل لعاص، ألا وإن للحر الأهلية حرام وكل ذی ناب أو قال کل ذی ظفر، وفي رواية: وكل سبع ذی ظفر أو ناب۔ رواه الطبرانی فی الکبیر فی حدیث طویل تقدّم فی الجائز وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات۔

مؤخر الذکر دون روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۳۰) کتاب الصيد والذبايح، باب فصل ذی ناب أو ظفر وما نهى عنه ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

سہ اس بات کی تائید مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”عبدالرزاق عن الثوری عن سهیل بن أبي صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضيع، فنهأ، فقال له: فإن قومك يأكلونها۔ أو نحو هذا۔ قال: إن قومي لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إلّی، فقلت لسفيان: فأين ما جاء عن ابن عمر وعلى وضيهرها؟ فقال: أليس قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل ذی ناب من السباع، فتركها أحب إلّی قال، وبه يأخذ عبد الرزاق“ (ج ۴ ص ۵۱۴، رقم ۸۶۸۴) کتاب المناسك، باب الضيع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۳)

سہ ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے ”عن حبان بن جزة عن أخيه خزيمة بن جزة قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضيع، فقال: أو يأكل الضيع أحد؟ وسألته عن أكل الذئب، فقال ويأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص ۲) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الضيع۔ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے ”عن خزيمة بن جزة قال: قلت يا رسول الله! ما تقول في الضيع، قال: ومن يأكل الضيع؟“ (ص ۲۳۳) أبواب الصيد باب الضيع ۱۲ مرتب

سہ عبد الکریم بن ابی الخارق: بضم الميم وبالخاء المعجمة، أبو أمية المعلم البصري، نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف الزعم تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۵۱، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۹) باب النهی عن البول قائماً کے تحت کلام گزر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۱۴، رقم ۱۵۴۷) و تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۲۷ تا ۲۸)

احادیث اس کی مؤید ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فتنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ بھی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کر کے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازم کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیث باب کو اصح قرار دیا ہے، بہر کیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے۔  
دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ ”عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم عن الضبع، فقال: هو صید، ویجعل فیہ كبش إذا صاده المحرم۔“

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر کما اکل والا حصہ بٹھار یا۔  
۱۵ اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں ”ضبع“ کی صراحت نہایت موجود ہے ”فہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضب والضبع وعن الکلب وكسب الحمام ومهر البغی (الدودق) كنز العمال (۲۰ ج ۲ ص ۲۰۵) کتاب المعیشتہ، الضب ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۱) ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الاطعمۃ، باب فی اکل الضبع ۱۲ م

۱۸ علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: ”والصید: ما جمع ثلاثة اشياء وهو أن يكون مباحاً أكله، لا مالک له، متنعاً الغنی (ج ۳ ص ۵) باب الفدیۃ وجزاء الصید الفصل الرابع۔“

معلوم ہو کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیث باب میں ”ضبع“ کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحت ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ ”صید“ کیوجہ سے ضبع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ”صید ماکول اللحم“ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے

صید الملوک أرا نب و شالب وإذا رکت فصیدی الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (۲ ص ۳۴۱) ۱۲ مرتب معنی منہ

نیز حافظ مار دینی فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نقل حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقہ کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیث باب سنن انہی سے مروی ہے اور کل ذی ناب من السباع والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکة

عن ابن عمر قال: اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکہ بفتح۔  
یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما ترح بہ الترمذی لیکن دو وجوہ سے اسے قبول کر لیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیث ضعیف بھی مقبول

عبد الرحمن بن عبد اللہ بن ابی عمار لکنہ ما علمت بہ بأساً۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۵۹)، رقم ۱۲ (۱۸۱۴)

ع قال الحافظ علاء الدین الترمذی فی "المجموع النقی" (۲ - ۲۲۵): حدیث النہی عن کل ذی ناب من السباع صحیح ثابت مشہور مروی عن عتہ طرق، فلا تعارض بہ حدیث "الضعیف صید" لآئہ انفرد بہ عبد الرحمن بن أبی عمار، ولس هو مشہور بنقل العلم، ولا ممن یحتج بہ إذا خالفہ من ہوا ثبت منہ، کذا قال صاحب التمهید "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۴) ۱۲ مرتب

ع لم یخرجہ من اشحاب الکتب الستہ غیر الترمذی - قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸) رقم ۱۲ (۸۵۲)

عکہ ہی موضع بحکۃ، وقیل: واد دفن بہ عبد اللہ بن عمر، وهو ایضاً ما أقطعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عظیم بن الحارث - مجمع بحار الانوار (ج ۴ ص ۱) ۱۳ مرتب

ع چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وعبد الرحمن بن زید بن أسلم ضعیف فی الحدیث، ضعفہ أحمد بن حنبل وعلی بن المدینی وغیرہا ولا نفر من هذا الحدیث مرفوعاً إلا من حدیثہ - ۱۲ مرتب

ع تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیث ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) میں "احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد" کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "الأجوبة القاضية للأسئلة العشرة الكاملة" للعلامة اللکونی (ص ۵۱ و ۵۲) نیز دیکھئے "التعليق

الحافلة على الاجابة الفاضلة" للشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ص ۱۲ تا ۱۳) ۱۲ مرتب

ہوتی ہے۔ لیکن اس دو سکتہ قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیث ضعیف | علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں اور حافظ سخاویؒ  
تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے | نے ”القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع“ میں حافظ

ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

① اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من الفرد من الکذابین والمتهمین

بالکذب ومن فحش غلطہ۔

② اس کا مضمون شریعت کے اصول ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج

ما یخترع بحیث لا یكون له أصل أصلاً

③ أن لا یعتقد عند العمل به ثبوته، بل یعتقد الاحتیاط، لئلا ینسب الی النبی

صلی اللہ علیہ وسلم ما لم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب ”الاجوبۃ الفاضلہ“ میں موجود ہے۔

## باب ملجاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبد اللہ : أیرفع الرجل یدیه إذا رأى البیت ؟ فقال :

حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ ” بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا معتود

۱۔ لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیر بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیث

باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلہ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت سے ثابت

ہو جاتا ہے ”عن نافع قال : کان ابن عمر إذا دخل أذ فی الحرم أمسک عن التلبیۃ، ثم میبت بذي

طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔“

امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الاغتسال عند دخول مکة“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۱)

کتاب المناسک ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے (ص ۳۶ تا ۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

۳۔ ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی ”فکنا نفعلہ“ (بغیر حمزۃ الاستفہام)

جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۶)، رقم ۱۰۱۳، الباب الحادی عشر فی دخول مکة والنزول بہا) میں بھی ترمذی

باقی حاشیہ ص ۱۰

آثار و روایات سے ثابت ہے، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہے "ان عمر کان اذا نظر الى البيت قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام" ذکرہ الحافظ فی التلخیص وسکت علیہ، چنانچہ اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے تو نہرایا ہے کہ "ولست أكره رفع اليدين عند رؤية البيت ولا استحبته ولكن عند حسن" خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں، امام طحاوی نے ترک رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے

### (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) کے متن میں "أفكنا نفعله" (بہمزۃ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أفكنا نفعله: الهمزة للإنكار سنن ترمذی کے حاشیہ "نفع قوت المفتی (ج ۱ ص ۱۳۵)، حاشیہ (۱) میں لکھا ہے "قوله: فكنا نفعله: الهمزة للإنكار"۔ ملا علی قاری نے بھی "أفكنا نفعله" کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۱۱) باب دخول مكة والطواف، الفصل الثاني۔ بہر حال اگر روایت ہمزۃ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔ نسائی اور ابوداؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں "سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت أيرفع يديه؟ قال: ما كنت أظن أن أحدا يفعل هذا إلا اليهود، فجئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن نفعله" (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب مناسك الحج ترك رفع اليدين عند رؤية البيت) اور ابوداؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت أيرفع يديه؟ فقال: ما كنت أرى أحدا يفعل هذا إلا اليهود قد جئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن يفعل" (ج ۱ ص ۲۵۵)، کتاب المناسك، باب فرفع اليد إذا رأى البيت) ۱۲ مرتب عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) ۱۷ دیکھئے التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۲۴۲ و ۲۴۳)، باب دخول مكة وبقية أعمال الحج إلى آخرها) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵)، باب ما يقول إذا نظر إلى البيت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۲)، الدعاء عند رؤية البيت) ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب (ج ۲ ص ۲۴۲) باب دخول مكة الخ ۱۲ م

۱۲ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں "ليس في رفع اليدين عند رؤية البيت شيء فلا أكرهه ولا أستحبته" تلخیص (ج ۲ ص ۲۴۲) باب دخول مكة الخ ۱۲ مرتب ۱۲ یعنی "عن جابر بن عبد الله أنه سئل عن رفع الأيدي عند البيت فقال: ذلك شيء يفعل اليهود، قد جئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفعل ذلك"۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۲) باب رفع اليدين عند رؤية البيت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

لیکن صاحب فنیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمام اور ملا علی قاری کا بھی نام لیا ہے۔

قائلین استحباب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ترفع الایدی فی الصلاة، واذارأی البیت، وعلى الصفا والمروة“ البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریج سے مرسل روایت کیا ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البیت رفع یدیه وقال : اللهم زده هذا البیت تشریفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة، وزد من شرفه وكرمه مقن حجه واعتقر تشریفاً وتكريماً وتعظيماً وثبراً“ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہ راست

لمطحاوی (ج ۱ ص ۲۳۲) ۱۲ م

۲ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۷۶) باب الإحرام ۱۲ م

۳ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۱۸) باب دخول مكة والطواف. الفصل الثانی ۱۲ م

۴ دیکھئے مسند الامام الشافعی بترتیب الشیخ محمد عابد الشاذلی (ص ۳۳۹، رقم ۸۷۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مكة إلى فرائضه من مناسکہ۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے :

”أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج قال : حَدَّثْتُ عَنْ مَقْسِم مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : تَرْفَعُ الْأَيْدِي فِي السَّلَاةِ وَإِذَا رَأَى الْبَيْتَ، وَ عَلَى الصَّافَا وَالْمَرْوَةِ، وَعَشِيَّةَ عَرَفَةَ، وَالْجَمْعِ، وَعِنْدَ الْجَمْعَيْنِ وَعَلَى الْمَبِيتِ“ ۱۲ مرتب

۵ حافظ لکھتے ہیں : سعید بن سالم القداح، أبو عثمان العمکی، أصله من خراسان أو الكوفة صدوق یسب، رُوی بالإرجاء، وكان فقیہاً من كبار التاسعة۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۹، رقم ۱۷۴)

ان کے بارے میں جارجین و معدلین کے اقوال کے لئے دیکھئے ”میزان الاعتدال فی نفع الرجال“ (ج ۲

ص ۱۳۹، رقم ۳۱۸۶) ۱۲ مرتب

۶ مسند الامام الشافعی (ج ۳ ص ۳۳۹، رقم ۸۷۴) ۱۲ م

۷ المعضل ہو : ماسقط من اسنادہ اثنان فأكثر علی التوالي۔ تیسیر مطالع الحدیث للذکور محمود السلمان (ص ۱۲) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو اخبار مکہ میں اس طرح روایت کیا ہے ”عن ابن جریج قال حدثت عن مكحول أنه قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى البيت رفع يديه فقال : اللهم زد هذا البيت تشريقاً“ پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا۔  
انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث بابؓ کے بارے میں فرمایا ہے کہ ”المثبت مقدم علی النافی“ واللہ اعلم

## باب جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ماسواها

عن أبي الطفيل قال : سنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلا استلمه فقال له ابن عباس : إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يستلم إلا الحجر الأسود والركن اليماني : حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجر اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

لہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۶۹) ما یقال عند النظر إلى الكعبة ۱۲ مرتب

لہ ایک ابن جریج اور مکحول کے درمیان، دوسرا مکحول اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م  
لہ یعنی ”سئل جابر بن عبد الله : أرفع الرجل يديه إذا رأى البيت؟ فقال حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكلنا نفعله“ ۱۳ م

لہ ملا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبت رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ترجیح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں ”أقول : الأولى الجمع بينهما بأن يحمل الإثبات على أول رؤية والنفي على كل مرة“ مرقاة شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۱۵) باب دخول مكة والطوان ۱۴ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۱۵) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين - ومسلم ج ۱

ص ۲۱۵) باب استحباب استلام الركنين اليمانيين فالطوان دون الركنين الآخرين ۱۳ م  
لہ وهو الذي في ركن الكعبة القريب بباب البيت من جانب الشرق ويقال له الركن الأسود، ارتفاعه من الأرض ذراعان وثلاث أذراع، وقال الأزهري : ارتفاعه من الأرض ثلاثة أذرع إلا سبع أصابع - عند القار

(ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذكر في الحجر الأسود ۱۲ مرتب

لہ حجر اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۴ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کر کے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے۔ لیکن رکنِ یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقع مل جائے فہما، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکنِ یمانی کی تقبیل ثابت نہیں ہے۔ البتہ امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں ایک روایت حضرت مجاہدؒ سے مرسل نقل کی ہے کہ ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمدؒ سے رکنِ یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے۔“

نیز امام ازرقیؒ نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام

سے جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وہو قول ابن عمرؓ وابن عباسؓ وأبی ہریرۃؓ وأبی سعیدؓ وجابرؓ وعطاء بن أبی رباحؓ وابن أبی ملیکہؓ وعکرمۃ بن خالدؓ وسعید بن جبیرؓ وعجاہدؓ وعمر بن دینارؓ۔

البتہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقع نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) باب ما ذکر فی الحجر الأسود ۱۲ مرتب

۱۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر الیہ الا رواۃ عن محمدؐ، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھیے منہ الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۲۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴) تقبیل الرکن الیمانی ووضع الخدۃ علیہ ۱۲ م

۴۔ چنانچہ صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں: ”وأما الیمانی فیستحب ان یتلمہ ولا یقبلہ، وعند محمدؐ ہو سنۃ، وتقبیلۃ مثل الحجر الأسود“ (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ”ثنا محمد بن خالد نا الرماذی نا یحیی بن أبی بکیر نا اسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ہرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ“ (ج ۲ ص ۱۹) باب المواقیت رقم ۲۴۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے

دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے "علی الرکن الیمانی ملکان موکلان یؤمنان علی دعاء من یتبعهما وإن علی الأسود مالا یحصى" رواہ الأذرقی، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال۔  
**فائدہ** "اخبار مکہ" کے مؤلف امام ابوالولید اُذرقیؒ امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں۔ اخبار مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں، ان کے دادا احمد بن محمد الاذرقی ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاد ہیں۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں۔

مثلاً عن مجاہد قال : من وضع یدہ علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب لہ «  
 "عن مجاہد قال : ما من انسان یضع یدہ علی الرکن الیمانی و یدعوا لا استجیب لہ «  
 اخبار مکہ وما جاء فیہما من الآثار (ج ۱ ص ۳۳۳) استلام الرکن الیمانی وفضله۔  
 یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکن یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں مجاہد میں آ رہی ہے۔ ۱۲ مرتب

مثلاً اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۳۳) باب ما یقال من الکلام بین الرکن الاسود والیمانی ۱۲ مرتب  
 ابن السیم صاحب الفہرست نے ان کا نام ونسب اس طرح بیان کیا ہے :  
 "الأذرقی واسمہ محمد بن عبد اللہ بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبہ بن الأذرق" مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳) ۱۲ مرتب

۱۳ اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ولادت ۲۴۰ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۵ھ میں ہوئی (کافی مقدمہ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۳) اور صاحب اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسسی ۲۱۲ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنون ۲۲۳ھ میں، اندراجِ قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی لہذا یہ من کلام صاحب "العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین" دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب معنی عنہ  
 ۱۴ چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں : محمد بن عبد اللہ..... أبو الولید الأذرقی المکی مؤلف "اخبار مکہ" حدث فیہ عن جماعة، منهم حجدہ أبو الولید أحمد بن محمد الأذرقی "مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳) ۱۲ مرتب

۱۵ حوالہ بالا ۱۲

۱۶ وفی التہذیب : قال الحاکم أبو عبد اللہ فی تاریخ نیشابور : من سمع منہ البخاری بکلمة أبو الولید احمد بن محمد الأذرقی - مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص ۱۳) ۱۲ مرتب (باقی حاشیہ ص ۱۴ پر)

## باب ماجاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف

عن جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف:

لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار“ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں وقتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

**احناف کے دلائل** حنفیہ کا پہلا استدلال احادیث النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنی متواتر ہیں اور مطلق ہیں۔

۱۔ مثلاً دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل قَدْ كُفِّرْنَا كَلْبًا مِّنْ اِذَا انْتَبَذَتْ مِنْ اَهْلِهَا۔ ”حدثنا احمد بن محمد المكي قال سمعت ابراهيم بن سعد“ ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۵۷۱)

۲۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶) کتاب المناسک، باب الطواف بعد العصر والنسائي (ج ۲ ص ۳۵) کتاب مناسک الحج، إباحة الطواف في كل الاوقات۔ وابن ماجه (ص ۱۸) أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب

۳۔ عطاء، طاووس، قاسم، عروة بن الزبير اور امام اسحق کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدة القاری ج ۱ ص ۲۸) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۴۔ حضرت سعید بن جبیر، حسن بصری، مجاہد، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک بھی یہی ہے۔  
عمرہ (ج ۱ ص ۲۸) ۱۲ م

۵۔ ان روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۳) کتاب مواقیب الصلوة، باب الصلوة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس وباب لا تقرب الصلاة قبل غروب الشمس وباب من لم يكره الصلاة الا بعد العصر والفجر۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸) باب من رخص فيها اذا كانت الشمس مرتفعة۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸) النہی عن الصلاة بعد الصبح، والنہی عن الصلاة بعد العصر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۸۸) باب النہی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "عن حمید بن عبد الرحمن بن عوف أن عبد الرحمن بن عبد القاری آخره أنه طاف بالبيت مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح، فلما قضى عمر طوافه نظروا لم ير الشمس، فركب حتى أتاه بذي طوى، فصلّى ركعتين" تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "لم تكن تطوف بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب"۔ چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے "أنها قالت: إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع فصل لكل أسبوع ركعتين"۔

۱۵۔ اللفظ للوطا (مش ۴۸) کتاب الحج، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطواف، وأخرجه البخاري في صحيحه تعليقا (ج ۱ ص ۲۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذي أيضا في الباب تعليقا حافظ فرماتے ہیں: وقد روينا به عوف بن أمالي ابن منده من طريق سفيان ولفظه "ان عطفان بعد الصبح سبعا ثم خرج إلى المدينة فلما كانت بذي طوى وطلعت الشمس صلى ركعتين" فتح الباري (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۱۶۔ اس روایت کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں "وروی أحمد في مسنده بسند صحيح من حديث أبي الزبير عن جابر" عمدہ (ج ۹ ص ۲۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر اور حافظ فرماتے ہیں: وروی أحمد بسند حسن عن أبي الزبير عن جابر" فتح الباري (ج ۳ ص ۳۹)۔ علامہ بیہقی اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: رواه أحمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حسنوا حديثه" مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب ۱۷۔ مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو بسم اللہ الرحمن الرحیم، فی قولہ تعالیٰ: فَصِيًّا مَرْثَلَةً أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے "تم الجزء الثالث من الكتاب لمصنف والمجد لله وحده ويتلو كتاب الحج أوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج"۔

۱۸۔ البتہ حافظ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے "عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء عن عائشة" کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور اگے فرماتے ہیں "وهذا الإسناد حسن، فتح الباري (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹) مرتب عینی منہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کے اثر سے ہے "اِنَّه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتى طلعت الشمس".

چھٹا استدلال صحیح بخاریؒ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے "اَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَهُوَ بِمَكَّةَ وَأَرَادَ الْخُرُوجَ وَلَمْ تَكُنْ أُمُّ سَلَمَةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَأَرَادَتْ الْخُرُوجَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ لِلصُّبْحِ فَطُوفِي عَلَى بَعِيرِكَ وَالنَّاسُ يَصَلُّونَ، فَقَعْتَ ذَلِكَ وَلَمْ تَصَلِّ حَتَّى خَرَجْتَ" یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتیں حرم میں نہ پڑھنا بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "أَيَّةُ سَاعَةٍ" سے ساعات غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبدمناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبدمناف کے مکانات بیت شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہہ نہیں ہے۔ حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے۔

## باب ماجاء فی کراہیۃ الطواف عریانا

عن زید بن اشیع قال: سألت علیاً بائی شئ بعثت؟ قال: بأربع، لا یدخل الجنة إلا نفس مسلمة ولا یطوف بالبیت عریان" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ

سلمہ علامہ عینیؒ نے یہ روایت سنن سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹۷)  
باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

سلمہ (ج ۱ ص ۲۲۷) باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد ۱۳ م

۳ دیکھئے "الکوکب الدرر" (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۳ م

۴ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۷ تا ۲۲۸) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ۱۳ م  
۵ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتاب الستہ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائل عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورہ برات میں نازل شدہ احکام کا اعلان کریں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا۔

زید بن اشعث نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک ”ولا یطوف بالبيت عریان“، روایت کا یہی حصہ ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے۔

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے۔ حدیث باب میں اسی سے روکا جا رہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی ”وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَلْمَزُوا“ سے اس کی قیادت بیان فرمائی ہے اور آگے ”يَبْنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت شرط ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اگر اس نے کشف عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (۱۵/۲۱۱) باب لا یطوف بالبيت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (۳/۵۳۴ تا ۵۳۵) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَلْمَزُوا“ (سورہ اعراف آیت

۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ م

۴۔ سورہ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ م

۵۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں :

”قال شيخنا رحمه الله : فإن قيل : إن ستر العورة فرض في نفسه ، فكيف يكون واجباً للحج ؟

قلت : لا منافاة بينهما ، فإنه قد يكون الشيء فرضاً في نفسه ، وواجباً لغيره اهـ . يعني انه اجتمع هنا امران :

فرض و واجب ، فمن طاف عرياناً تركب كبيرتين : ترك الفرض وترك الواجب “ ۱۲ مرتب

۶۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۳۴) باب ذکر الحج ، ودخول مكة ، مسألة :

قال : ويكون طاهران ثياب طاهرة - نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۱) باب لا یطوف بالبيت عریان ۱۲ مرتب

## باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ

عن بلال : أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى فِي جُوفِ الْكَعْبَةِ . قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَمَّا يَصَلُّ وَلَكِنَّهُ كَبَّرَ " يَهْ فَتَحَ مَلِكُهُ كَأَوَاقِعِهِ "۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت بلال کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کر ہی ہے۔ جمہور نے حضرت بلال کی روایت کو ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت بلال کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباس کی روایت نافی، والمثبت مقدم علی النافی۔

دوسرے حضرت بلال کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباس ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے۔ ایک حضرت بلالؓ، دوسرے حضرت اسامہ بن زیدؓ اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہؓ، حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہ تھے۔

۱۔ الحدیث لم یحججہ من اصحاب الکتاب الستة سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (۱/۲۳۳) ۱۲ م

۲۔ جیسا کہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھیے (۱/۲۲۸) باب استحباب دخول الکعبۃ وقال البیهقی : وهذا الدخول فی حجتہ، وذكر ابن حبان دخوله صلى الله عليه وسلم البيت مرتين في الفتح وفي حجة الوداع، معارف السنن (۶ ص ۲۷۴ و ۲۷۵) ۱۲ مرتب

۳۔ بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البيت فكبر في نواحيه ولم يصل فيه " (۱/۲۷۴) کتاب المناسک، باب من کبر في نواحي الکعبۃ اور حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں مروی ہے : " ان النبي صلى الله عليه وسلم قام في الكعبة فسبح وكبر ودعا واستغفر ولم يركع ولم يسجد " (قال الهيثمي) رواه احمد والطبرانی في الكبير بتحقيقه ورجالہ رجال الصحيح " مجمع الزوائد (۱/۲۳۳) باب الصلوة في الکعبۃ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت هروأسامة ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة " الخ (۱/۲۷۴) کتاب المناسک، باب اغلاق البيت ويصل في أي نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں  
أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعاني نواحيه كلها ولم  
يصل فيه حتى خرج، اور حضرت اسامہؓ آپ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے  
تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلالؓ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہؓ  
اور حضرت عثمان بن طلحہؓ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا، اس لئے  
اندھیرا سخت تھا اور بیچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہؓ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے  
نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسند ابوداؤد و طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۹) باب استحب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوة فيها ۱۲ م

۲۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأغلقوا عليهم الباب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱۱)  
باب إغلاق البيت صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) باب استحب دخول الكعبة ۱۲ مرتب

۳۔ عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين..... رواه احمد والطبرانی

في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ثالث في الصلاة في الكعبة

علامہ نوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما لقول أسامة فسيبه أنهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب اشتغلوا بالدعاء،

فرأى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه

وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فرأى بلال لقربه ولم يره أسامة

لبعد واشتغاله بالدعاء، وكانت صلاة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله

بالدعاء، وحازله فيها غلابظنهم وأما بلال فحقتها فأخبر بها. والله اعلم - شرح نوری علی صحیح مسلم

(ج ۱ ص ۲۸) باب استحب دخول الكعبة.

وزاد المحافظ في الفتن (ج ۳ ص ۳۴۵)، باب من كبر في نواحي الكعبة: "ولأن بإغلاق

الباب تكون الظلة مع احتمال أن يحجب عنه بعض الأعمدة، فنفاها عملاً بظنهم ۱۲ مرتب علی منہ

حضرت اسامہ بن زید کو پانی لانے کا حکم دیا لہذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو یہ

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة ورائہ، وكان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی"۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وقال المحب الطبري: يحتمل ان يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله للحاجة، فلم يشهد صلواته انتهى ويشهد له ما رواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن ابن أبي ذئب عن عبد الرحمن بن مهران عن غير مولی ابن عباس عن أسامة قال: دخلت على رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم في الكعبة فرأى صوراً فدعا عبد له من ماء فأتيته به فغضب به الصور، فهذا الإسناد جيد، قال القرطبي: فعله استصحب النفي لسرعة عوده انتهى" فتح الباری (ج ۳ ص ۲۷۷) باب من کبر فی نواحي الكعبة

لیکن اس دو سکر جواب پر یا شکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی "عدم صلوة" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے وقت وہ بھی آپ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبره أنه دخل مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم وأن النبي صلی اللہ علیہ وسلم یصل في الكعبة ولكنه لما خرج فنزل ركع ركعتين عند باب البيت، رواه احمد وروى الطبرانی معناه في الكبير، ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب الصلوة في الكعبة معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ "عدم صلوة" کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں پڑھیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب استحباب دخول الكعبة، اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وداء" الخ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب الصلوة، باب الصلوة بین السور فی غیر جماعۃ ۱۲ مرتب

زرقانی اور حضرت شاہ صاحب کی رائے میں روایات کو تعدد واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید مروتی ہے۔

اسی بنا پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاة فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

سہ قال الشيخ السبوری رحمه الله :

”قال شيخنا رحمه الله : وكان من الممكن ان يوفق بين روايتي الإثبات والنفي بالمحل على تعدد

اواقعتين، ولو كن المحدثين لم يتوجهوا إليه ومالوا إلى الترجيح

قال الراقم : ولكن قال الزرقاني : أو أنه دخل البيت مرتين، صلى في أحدهما ولم يصل في الآخر

قال المصنف ثم ذكر الزرقاني بعد بحث : فلا يمتنع أنه دخل عام الفتح مرتين، ويكون المراد بالوحدة التي في خبر ابن عيينة وحدة السفر لا الدخول، وعند الدارقطني من طريق ضعيفة ما يشهد لهذا الجمع اه  
معارف السنن (ج ۶ ص ۸۹)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے :

”حدثنا الحسين بن اسماعيل ثنا عيسى بن أبي حبيب الصغار ثنا يحيى بن أبي بكير عن عبد الغفار بن القاسم،

حدثني حبيب بن أبي ثابت حدثني سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت، فصلى بين السارين ركعتين، ثم خرج فصلى بين الباب والحجر ركعتين، ثم قال : هذه القبلة، ثم دخل مرة أخرى فقام فيه يدعو ثم خرج ولم يصل“.

صاحب ”التعليق المغني“ اس کے تحت لکھتے ہیں : ”قال البيهقي : هذه الرواية إن صححت ففيه دلالة

على أنه عليه السلام دخل البيت مرتين فصلّى مرة وترك مرة إلا أن في شذوذ الحديث نظراً“

سنن الدارقطني مع التعليق المغني (ج ۲ ص ۵) کتاب الصلوة، باب صلوة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباس کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵، رقم ۳) ہی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ

نہا ہی ایک روایت مروی ہے جس سے تعدد واقعات کا پتہ چلتا ہے :

”حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا وهب بن بقية ثنا خالد، عن ابن أبي ليلى عن عكرمة بن خالد

من يحيى بن جعدة عن عبد الله بن عمر قال : دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت ثم خرج وبلال خلفه، فقلت لبلال : هل سئى ؟ قال : لا، قال : فلما كان الغد دخل نسأت بلالاً هل صلى ؟ قال : نعم، صلى ركعتين، استقبل الجزعة وجعل السارية عن يمينه“

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب ”التعليق المغني“ اس کے تحت لکھتے ہیں : ”قال السهيلي في الروض الأنف :

سند حسن“ اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعدد واقعات والی صورت تقریباً مستعین ہو جاتی ہے۔

استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیث باب اور وجعلت فی الارض مسجداً وطموراً<sup>۱۳</sup> سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استدبار ہوتا ہے لیکن اپنے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

لو لا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين“

۱۱۱ وقال به بعض اماكنه والظاهرية والطيرى - فتح البارى (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت ويصلی فی أى نواحى البيت شاء ۱۲ م

۱۱۲ فی روایۃ جابر بن عبد اللہ، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب التیم، قبیل باب إذا لم یجد ماء ولا تراباً ۱۲ م  
۱۱۳ کما بین الترمذی فی الباب، وقال الحافظ: "وقال المازری: المشهور فی المذهب منع صلاة الفرض داخلها وجوب الاعارة، وعن ابن عبد الحكم الاجزاء، وصححه ابن عسیر البروان العربی، وعن ابن حبیب یعید أبداً، وعن أصبغ إن كان متعمداً، وأطلق الترمذی عن مالك جواز النوافل، وقیده بعض اصحابه بغير الرواتب وما تشیع فیہ الجماعة، وفی شرح العمدة لابن دقیق العید: كره مالك الفرض أو منعه، فكانه أشار إلى اختلاف النقل عنه في ذلك" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت و یصلی فی أى نواحى البيت شاء ۱۲ مرتب

۱۱۴ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۵) کتاب المناسک، باب فضل مكة وبنیانها -  
ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۹ و ۲۳۰) کتاب الحج، باب نقض الکعبۃ وبنیانها ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی | کعبہ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

تعمیر کے تاریخی ادوار | ① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیق آدم سے دو ہزار سال پہلے کی تھی، اور اس کا مقصد بیت معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفانِ نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانی اول قرار دیا ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ وہ بانی اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا انداز بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے "وَاِذْ يَوْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِیْلُ" اس میں "رفع القواعد" کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیاد پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چندے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد

اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجرِ اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے رکھا، اب تک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حلیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا۔

۱۔ حافظ ابن کثیر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۱) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَاِذْ بَوَّأْنَا اِبْرٰهٖمَ مَکَانَ الْبَيْتِ الْاَیُّہ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۱ و ص ۱۷۲) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَعٰیہِدْنَا اِلٰی اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِیْلَ الْاَیُّہ (سورہ بقرہ) ۱۲۔ مرتب

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۱۲۵۔ پ ۱۲۔ م

۳۔ نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کر دی اور اس کے دروازے کو بھی ادنیٰ کر دیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے

معتاد میں تقریباً چار تغیرات واقع ہو گئے، کماتینا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) ۱۲۔ مرتب

حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرما دیا کہ زمانہ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا، اور قریش کے لوگ ابھی سنئے سنئے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر د کوئی غلفت پیدا کر دیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جا رہا ہے۔ اس طرح یہ بات سننے کی صورت میں عرب میں پھیل جائے۔

⑨ نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے عہد خلافت میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کیا اور آئینہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اسے بناء ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

⑩ دسویں بار اسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیر کے کے بیوے امانہ کو چھوڑ کر پھر اسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر عظیم باہرہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک ہو گیا۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچہ سلاطین بن کر رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا، اس وقت سے اب تک کعبہ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے، ہر مرتبہ تو اگرچہ بار بار ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے۔

۱۱۔ کعبہ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ حارف اسنن ۱۶ ص ۱۵۵ سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۲۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: ”حکى ابن عبد البر وتبعه عياض وغيره عن الرشيد أو المهدى أو المنصور أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير، فاستدعاه مالك في ذلك، وقال: أخشى أن يصير ملعباً للملوك، فتركه فتح الباری (۳ ج ۳۵۶) باب فضل مكة وبنائها ۱۲ مرتب

۱۳۔ اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔ ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے۔

بنی بیت رب العرش عشر فخذهم	ملائکۃ اللہ الحکام و آدمؑ
فشیث و ابراهیم ثم عاتق	قصی قریش قبل ہذین جرهم
وعبد اللہ بن الزبیر بن کنا	بناء لحجاج وهذا تمم

(بغیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہر حال حدیث باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی سنجیدہ کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس سنجیدہ کام کو ترک کر دینا چاہئے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الصلاة فی الحجر

عن علقمة بن ابی علقمة عن أبیه " ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے جبکہ نسائی کی روایت میں سند اس طرح ہے : " حدیثی علقمة بن ابی علقمة عن أمته عن أبیه " اور ابوداؤد میں سند اس طرح ہے " عن علقمة عن أمته " یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمة اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجأہ ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

موافق متن (ج ۱ ص ۴۵) بحوالہ تفسیر ج ۱ ص ۱۲۹ شریعہ بیت شریف کو بہت قریب اپنا اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۱۴ھ میں مکمل ہوئی، رائج یہی ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان عبد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔  
محمد بن علان نے تین ابیات میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنی الکعبۃ أملاک، آدم، ولدہ	سیت، فابراہیم، ثم العالفۃ
وجرہم، قصی، مع قریش، وتلوہم	ہو ابن ربیر ثم حجاج لاحقہ
ومن بعد ہذا قد بنی البیت کلہ	مراد بنی عثمان فشید وونفہ

اس آخری تعمیر سے متعلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھیے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۶۲)، نیز دیکھیے تاریخ مکہ

المکرمۃ (ج ۲ ص ۱۲ تا ۱۳) ۱۲ مرتب معنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے " عن علقمة بن ابی علقمة عن أمته عن أبیه " مثلاً سنن ترمذی طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بتحقیق الشیخ محمد نواد عبد الباقی، دیکھیے (ج ۳ ص ۲۲۵، رقم ۸۶۶) ۱۲ م  
۱۸ (ج ۲ ص ۳۲) کتاب مناسک الحج، الصلاة فی الحجر ۱۲ م

۱۹ (ج ۱ ص ۲۷) باب الصلاة فی الکعبۃ ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشة قالت: كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه « اس کی تفصیل ازرقی کی اخبار مکہ » میں حضرت سعید بن جبیر کی روایت سے معلوم ہوتی ہے » أن عائشة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يفتح لها الباب ليلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالفتح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله! إنها لم تفتح بليل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البيت قصرت بهم النفقة، فتركوا بعض البيت في الحجر فأدخل الحجر فصلي فيه «.

ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوتی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپؐ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپؐ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

» فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني الحجر وقال: صلى في الحجر إن أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت، ولكن قومك استقصروه حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت «

» حجر « (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حلیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کہ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: » أمّا أمّة فاسمها مرجانة، ذكرها ابن حبان في الثقات «

عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل مکة وبنیانها ۱۲ مرتب

۱۵ حافظ ابن حجر در علامہ عینی نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی » عن أمّة « کی سند سے ذکر کی ہیں، معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق » عن أمّة « کی سند سے روایت آئی ہے۔ دیکھیے فتح الباری (۲/۳۵۱) باب فضل مکة وبنیانها۔ وعمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل

مكة وبنیانها ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۱)

۱۶ (ج ۱ ص ۱۱۱) المجلس في الحج وما جاء في ذلك ۱۲

کبھی عظیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے، حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں کما ہوا المعروف، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے، اور خالد بن عبدالرحمن بن خالد بن سلمہ المخزومیؓ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیل کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے۔

پھر عظیم کو عظیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس كانوا يحطمون هنالك بالأيمن" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو عظیم کہا جانے لگا۔

"حجر کے بیت اللہ کا حقتہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حقتہ ہے جسے قریش نے بناء کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کافی حدیث الباب، التبتہ عظیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جز ہے یا نہیں؟

۱۰ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۱ چنانچہ علامہ ابن رثیرہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں کہتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر"

الکامل فی التاریخ (ج ۱ ص ۱۲۵) ذکر خبر ولد اسماعیل بن ابراہیم ۱۲ مرتب

۱۳ چنانچہ حسان الانما علی کہتے ہیں: "قال: رأيت عمر بن عبد العزيز في الحجر فسمعتة يقول: شكا اسماعيل عليه السلام الى ربه عز وجل حرمة فأوحى الله تعالى اليه أني أفتح لك باباً من الجنة في الحجر، يجرى عليك منه الروح الى يوم القيمة وفي ذلك الموضع توفي"۔

نیز صفوان بن عبد اللہ بن صفوان جی کہتے ہیں: "حضر ابن الزبير الحجر فوجد فيه سقفا من حجارة خضر فسأل قريشاً عنه فلم يجد عند أحد منهم فيه علماً، قال: فأرسل إلى عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر اسماعيل عليه السلام فلا تحركه، قال فتوكل"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھئے "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" (ج ۱ ص ۱۲) ذکر الحجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجر علیہا السلام کی قبر کے بارے میں ہم پہچنے "الکامل لابن الاثير" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب علی سنہ۔

۱۴ اخبار مكة (ج ۱ ص ۱۲) ذکر الحجر ۱۲ م

۱۵ کذا ذکر الأزرقي عن ابن جريج في أخبار مكة (ج ۲ ص ۱۲) ما جاء في الحطيم وأين موضع (ولكنه ذكره عن أن الحطيم ما بين الركن والمقام ومزمور الحجر ۱۲ اذا ستافو محرم دام اقبالہم۔

۱۶ عظیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۳۹ و ۱۴۰، مادة "عظیم") ۱۲ م

۱۷ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) باب فضل مكة وبنيانها۔ واضح رہے کہ حجر کا اطلاق عظیم پر پہ بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہر حال مصلیٰ کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبال قبلہ کی شرط دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا اخبارِ آحاد سے ثابت ہے جو قطعی ہیں۔ لہذا حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے استقبال قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔ پھر جب حجر کا حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضا من اللبن ، فسودته خطايا بني آدم . اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

۱۔ چنانچہ علامہ عبدالحی کھنوی لکھتے ہیں : وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالى «قُولِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَاكُونُوا وَجْهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴) قال بعض المفسرين : معنى الشطر الوسط ، فمعناه قول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة ، فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام . واليه مال القاضي البيضاوي ، وأخرج ابن أبي حاتم عن رفيع قال : شطره تلفاءه بلسان الحبش ، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة .

پھر آگے چل کر علامہ کھنوی لکھتے ہیں : «وفي الباب أحاديث كثيرة أغنانى شهرتها عن ذكرها هنا»  
دیکھئے السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص ۶۵) باب شروط الصلاة ، استقبال القبلة - نماز میں استقبال قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے ، چنانچہ ابن رشد لکھتے ہیں : «اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ خُوجِتَ قَوْلِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أبصر البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت ، ولا خلاف في ذلك»  
بلائے المبتدئ ونہایۃ المتقصد (ج ۱ ص ۱۸) الباب الثالث من الجملة الثانية في القبلة ۱۲ مرتب عن

۳۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ۱۲ م

۴۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۹۱) باب فضل مكة وبنائها۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱۹) ۱۲ مرتب

۵۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستہ أحد سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۷، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منکس ہو گئی اور احادیث صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانہ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور اجد کی ہوتی بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ نبی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہو گیا ہے۔

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲)۔

حافظ ابن حجر فتح باری میں لکھتے ہیں: "اعترض بعض المدحیین علی الحدیث المناہی، فقال: کیف سودتہ خطایا المنرکین ولم تبیضہ طاعات أهل التوحید، وأجیب بما قال ابن قتیبہ: لو شاء الله لکانت ذلک، وإنما أجرى الله العادة بأن السواد یصبغ ولا ینصبغ علی العکس من البیاض۔" (ج ۳ ص ۳۷)

باب ما ذکر فی الحجر الأسود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) میں لکھتے ہیں: "و یقول تینما (الأنور): ولا یلزم ما یقال: انه کیف لا یدبضہ حسناتہم وسودتہ خطایاہم (ان النتیجۃ تابعۃ للأخس الأرذل دائماً ۱۳ مرتب

۲۔ مذکورہ اعتراض و جواب کی تفصیل نے نے دیکھے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ م

۳۔ چنانچہ اخبار مکہ میں بناء کعبہ متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبریل الحجر فی مکانہ و بنی علیہ ابراہیم وهو حینئذ یتلأؤ تلاً لؤاً من شدۃ بیاضہ، فأضاء نورہ شرقاً وغرباً و یمناً و شمالاً، قال: فكان نورہ یغنی إلی منتهی أنصاب الحرم من کل ناحیۃ من نواحی الحرم قال: و إنما شدۃ سوادہ لأنه أصابه الحریق مرۃ بعد مرۃ فی الجاہلیۃ والإسلام، فأما حریقہ فی الجاہلیۃ فانه ذهب امرأۃ فی زمن قریش تجمر الکعبۃ، فطارت شرارۃ فی أستار الکعبۃ، فاحترقت الکعبۃ واحترق الرکن الأسود، واسودت وتوهنت الکعبۃ، فكان هو الذی ہاج قریشاً علی ہدمہا و بنائہا، وأما حریقہ فی الإسلام ففعلہ عمر ابن الزبیر آیام حاصرہ الحصین بن نمیر الکندی، احترقت الکعبۃ واحترق الرکن ففلق بثلاث فلن حتی شد شعبۃ بن الزبیر بالفصۃ، فسوادہ لذلك" (ج ۱ ص ۳۶۶)

ما ذکر من بناء ابراہیم الکعبۃ۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبار مکہ (ج ۱ ص ۱۹۵) باب ما جاء فی حریق الکعبۃ۔ و (ج ۱ ص ۱۹۶)

باب ما جاء فی بناء ابن الزبیر الکعبۃ۔ و (ج ۱ ص ۳۲۸ و ۳۲۹) ما جاء فی فضل الرکن الأسود ۱۲ مرتب عن اللہ عنہ

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں ”خلایا“ سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہل جاہلیت حجرِ اسود کو باقہ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہو گیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی تقصیر الصلاة بمئی

عن حارثة بن وهب قال: صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بمئی آمن

سہ مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا۔ البتہ ”اخبار مکہ“ (ج ۱ ص ۲۹ تا ۳۲) باب ماجاء فی فضل الرکن الاسود میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے:

(۱) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: ”الرکن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما منه من الأنجاس لكان كما نزل“

(۲) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں: ”كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طوله كعظم الذراع، وما

اسوداده إلا من المشركين كانوا يمسحونه“۔

(۳) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی سے مروی ہے: ”لولا ما منه من أنجاس الجاهلية وأرجاسهم ماصت

ذو عاهة إلا برا“۔

(۴) عثمانؓ کہتے ہیں: ”أخبرني زهير أنه بلغه أن الحجر من رضاض (الحصى الذي يجرى

عليه الماء-م) يا قوت الجنة وكان أبيض يتلأأ، فسوده أرجاس المشركين وسيعود إلى ما كان عليه“

(۵) عن عبد الله بن عباس أنه كان يقول: لولا أن الحجر تمسه الحائض وهي لا تشعر والجنب

وهو لا يشعر ما منه أجذم ولا أبرص إلا برا“۔

لیکن بظاہر ان روایات میں ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے معنوی حکمی ناپائیاں مراد ہیں، اس سے ظاہری میل کیل

کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپائیاں مراد ہیں ۱۲ م

سہ منی بامکسر والتون، فی درج الوادی الذی ینزله الحاج ویرى فيه الجار، من الحرم، سقی

بذلك لما يمتني به من الماء ای: یراق، قال الله تعالى: ”مَنْ مَتْنِي يَمْتَنِي“، وقيل: لأن آدم عليه السلام

تمتنى فيها الجنة، قيل: منى من مهبط العقبة إلى محشر، وهو مذکور معروف، وقال ابن الأعرابي: امنى

القوم ومنى الله الشئ: قدره، وبه متنى منى، وقال ابن شميل: متنى منى لأن الكيش منى به أى ذبح۔

وهی بليدة على فرسخ من مكة طولها ميلان“ وراجع للتفصيل معجم البلدان (ج ۵ ص ۱۲) مرتب

سہ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب تقصير الصلاة في السفر، باب الصلاة بمئی -

و أبوداؤد في سننه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب المناسك، باب القصر لأهل مكة والبضارى في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۵)

كتاب المناسك باب الصلاة بمئی ۱۲ م

ماکان الناس و اکثرہ رکعتیںؑ مطلب یہ کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ ”اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا“ کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت حالت خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جہود یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلب یہ کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابل میں سب زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ ”آمن ماکان الناس و اکثرہ“ میں ”آمن“ سے ہم تفضیل کا صیغہ جس کی افتاء ”ماکان الناس“ کی طرف ہو رہی ہے اور ”ماکان الناس“ میں ”ما“ مصدر یہ ہے پھر ”آمن“ ”صلیت“ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور ”اکثرہ“ کا عطف ”آمن“ پر ہے اور ضمیر مجرور ”ماکان الناس“ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳)۔

علامہ سندھی نقل کرتے ہیں: ”قال أبو البقاء: آمن وأكثر منصوبان نصب الظرف بالتقدير: زمن آمن ماکان الناس“ لخصف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامة“ حاشیہ سندھی علی النساء۔ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب تقصیر الصلاة في السفر، باب الصلاة بمنى ۱۲ مرتب

۱۵ پوری آیت اس طرح ہے: ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ (سورہ نساء آیت ۱۰۱) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھیے مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص ۲۱۲)۔

اور حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وأما قوله تعالى: (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) فقد يكون هذا خرج مخرج الغالب حال نزول هذه الآية، فإن في مبدأ الاسلام بعد الهجرة كان غالب أسفارهم مخوفة، بل ما كانوا ينهضون إلا إلى غزو عام أو في سرية خاصة، وسائر الأحيان حرب للإسلام وأهله، والمنطق إذا خرج مخرج الغالب أو على حادثة فلا مفهوم له، كقوله تعالى (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبُعْثِ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَخْشَوْا) وكقوله تعالى (وَرَبَايَأُكُمْ لِلْآفِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ) الآية۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۴، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

لکھ کما فی حدیث حارث بن دحب فی ابواب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بنا پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسک حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں گے۔  
امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی یہ جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابؒ فرماتے ہیں کہ ”فصلی بنارکعتین“ سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ کریگا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جب تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا۔  
امام مالکؒ نے موطا میں نقل کیا ہے ”أن عمر بن الخطاب لما قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر“ اس کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں: ”ثم صلى عمر بن الخطاب ركعتين بمنى ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئا“ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابؒ نے دیا ہے کما نقلنا

علامہ خطابؒ کا مذکورہ جواب علی سبیل التسليم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲ و ۲۲۳) ۲۱۳

۲۔ دیکھئے عارفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) باب تقصير الصلاة بمنى ۱۲ م

۳۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے ”قال: غزوت مع رسول الله ﷺ وشهدت معه الفقه، فأقام بمكة ثمانية عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد:

صلوا أربعاً فإنما قوم سفر“ (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب الصلاة، باب متى يتم المسافر ۱۲ مرتب

۴۔ معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۱۴) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مكة ۱۲ م

۵۔ (ص ۲۹) کتاب الحج، صلاة منى ۱۲ م

سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک مقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکر شئی عدم شئی کو مستلزم نہیں ہے

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جز ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصر صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں تھے واللہ اعلم

**فائدہ** مناسک حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباع حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں ہے، حالانکہ مسجد حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجد حرام کو چھوڑ کر صحرائیں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجد حرام میں نماز پڑھنا باعث ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا ثواب وہاں نماز پڑھنا خلاف سنت اور صحرائیں نماز پڑھنا زیادہ موجب ثواب ہے۔

۱۔ معادن السنن (ج ۶ ص ۳۳۳) بزیادة وايضاح ۱۲ ۲

۲۔ یہ جواب زیادت و ایضاح کے ساتھ امام طحاوی کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العدة

(ج ۱، ص ۱۱۹) أبواب تقصير الصلاة، باب الصلاة بمنى ۱۲ مرتب

۳۔ خانجہ موطا مالک میں وہ فرماتے ہیں: "وإن كان أحد ساكناً بمنى مقيماً به فإن ذلك يتم الصلاة بمنى" (ص ۴۱۹) کتاب الحج، صلاة منى۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو راجع قرار دیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نسک کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصر صلوٰۃ کے لئے تحدید مسافت ہے لیکن مکہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصر صلوٰۃ کے لئے تحدید مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف الغطاء عن وجه الموطا (ص ۲۲)، رقم الی شیعہ عند صلوٰۃ منیٰ یوم الترویة والجمعة بمنیٰ وعرفة۔ نیز دیکھئے جزء حجة الوداع (ص ۱۳) اختلافہم عن أن القصر والجمع بعرفة ومنیٰ للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب

۴۔ خانجہ مجملہ سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج الی منیٰ والمقام بها) میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے "صلی بنارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنیٰ الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم عدا الی عرفا" ۴۱۲ ھ۔ کما فی رواية أنس بن مالك مرفوعاً: "وصلاته (ای صلاة الرجل) فی المسجد الحرام بمائة الف صلاة" سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الصلاة فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا

عن عائشة قالت : کانت قریش ومن کان علی دینہا وهم الخمس یقفون بالمزدلفۃ ، یقولون : نحن قطین اللہ ، وکان من سواہم یقفون بعرفۃ ، فأنزل اللہ تعالیٰ " ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ " "حَسْبُ" "احس" کی جمع ہے ، اس کے معنی ہیں صاحب قوت وشدت ، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنائے جدیلۃ قیس ، اور بنو مازن صعصعہ ، ان قبیلوں کو "احس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب سے زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں ، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے ، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح متعدد جائز کاموں سے احتراز کرتے تھے ، پھر جب مکہ لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور احس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے ، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

لہ ہر علم للموقف وهو منصرف إذ لا تأنیث فیہا ، قالہ الکرمانی - وسمیت عرفات بهذا الاسم إما لأنها وصفت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، فلما بصرها عرفها ، أولان جبريل عليه الصلاة والسلام حين كانت يدور به في المشاعر أراها إياها فقال : قد علمت ، أولان آدم عليه الصلاة والسلام هبط من الجنة بأرض الهند زحواء عليها السلام بحجة فالتقياشمة فتعارفوا ، أولان الناس يتعارفون بها ، أولان إبراهيم صلى الله عليه وسلم عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده شمه ، أولان المخلوق يعترفون فيها بذنوبهم أولان فيها جبالاً ، والجبال هي الأعراق وكل شئ فهو عرف " عدة القارى (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفۃ وراجعہ لمزید التحقیق ، والکشاف (ج ۱ ص ۲۴) ومعجم البلدان (ج ۴ ص ۱۸۱)۔

حدود عرفات کے بارے میں مجاہد حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں : "حد عرفۃ من الجبل المشرف علی بطن عرنة إلى أجيال عرنة إلى الوسيق إلى ملتقى الوسيق إلى وادی عرفة" اخبار مکہ (ج ۲ ص ۱۹) ذکر عرفۃ وحدودها والموقف بہا ۱۲ مرتب مفاتح اللہ عنہ

۱۳ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفۃ ، و (ج ۲ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) کتاب التفسیر ، تفسیر سورۃ البقرۃ ، باب قوله ثم أفوضوا من حيث أفاض الناس - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۹۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۱۴ تشریح کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۶ ص ۵۵) مادة "احس" ۱۲ مرتب

۱۵ مزید تشریح کے لئے دیکھئے مسند القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفۃ - ونفع الباری (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے ”نحن قطين الله“ یعنی ”سُکّانِ اللہ“ اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہ کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلے کا حکم دیا اور فرمایا ”ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہیے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

”قَطِینٌ“ ”قاطن“ کی جمع ہے جو قَطَنَ بِالْمَكَانِ (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے۔  
واللہ اعلم

## باب ماجاء أن عرفة كلها موقف

عن عثّی بن ابی طالب قال : وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعرفة فقال : هذه عرفة وهو الموقف ، وعرفة كلها موقف ”امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عرنة اور مزدلفہ میں وادیِ محسر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا جائز

۱۔ سورۃ بقرہ، آیت ۱۹۹ ص ۱۲ - ۲

۲۔ جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) الباب الخامس فی الوقوف، رقم ۱۵۲ - ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱) كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع، باختصار۔ و ابن ماجه في سننه (ص ۱۲) باب الموقف بعرفات ۱۲

۴۔ ”عُرْنَةُ“ البضم العين وبفتح الراء والنون) بروزن ”هُمْرَةٌ“۔ قال الأزهري : بطن عرنة وادي بمحذا عرفات وقال غيره : بطن عرنة مسجد عرفة والمسيل كله ”معجم البلدان“ (ج ۴ ص ۲ طبع : دار صادر بيروت) واضح رہے کہ بطنِ عرنة ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ عمرہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے درخِ پس ہے، عمرہ وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ ”معجم ومقالات ج“ (ص ۹۵) بتفصیل ۱۲ مرتب

۵۔ امام مالک سے بطنِ عرنة میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : والأوجه عندي أن المرجح هي الرواية الأولى وإن كانت عامة فغلة المذاهب حكوا عنه الرواية الثانية فقط ، لأن عامة فروعها على الأولى كما تقدم من الدرر وهو ظاهر كلام الباجي إذ لم يذكر الرواية الثانية رإليه يشير ما تقدم من شرح الخزشي في بيان المسجد، و في شرح الباب هذا قول ضعيف ينسب إلى الإمام مالك حيث قال : قال مالك : هي من عرفة حتى لو وقف بها أجزاء وعليه دم كذا روى القاضي أبو الطيب عن مالك ، وهذا خلاف مذهب الفقهاء جميعاً ، ونقص أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ ارجز المسالك (ج ۳ ص ۵۷) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔

وادیِ محسر کے بارے میں امام مالک کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عرنة کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ حقیر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں یہ نقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا۔ لیکن صاحب بدائع نے وادی محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔ لیکن بطنِ عرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا بظاہر ان کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا۔  
لعدم الفارق۔

حضرت مولانا بتوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحب بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں ”عرفات“ اور ”المشعر الحرام“ کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا بطنِ عرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلق ذیٰن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ آحاد کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیت کی دلیل ہے لٰن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

شم ائی جمعاً یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام ”المشعر الحرام“ ہے۔

سہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”واعلم ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسّر وكذا هرة كلها موقف الا بطن عرنة ان المكثرين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في سبي، سواء قلنا ان عرنة ومحسّر من عرفة ومزدلفة أولا“

فتح القدیر (۲۵ ص ۳۱) باب الاحرام ۱۲ مرتب

۴ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۳) واما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

۵ اس لئے کہ صاحب بدائع نے ”عرفات“ اور ”المشعر الحرام“ کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا بطنِ عرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلق ذیٰن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ آحاد کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیت کی دلیل ہے لٰن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

۶ ص ۱۲ ص ۱۳

۷ چنانچہ ارشاد ہے: ”فَاِذَا أَقْبَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ“ سورة بقرہ آیت ۲۰۱۔ ۱۲ م

۸ دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲) کتاب الحج، باب الاحرام، الحديث التاسع والثلاثون ۱۲ م

۹ بفتح الجیم وسكون الميم من المزدلفة وسنن به لأن آدم عليه الصلاة والسلام اجتمع فيهما مع حواء عليها السلام وازدلف إليهما أي دنا منهما، أولاً لأنه يجتمع فيهما بين الصلاتين وأهلها يزدلفون أي يتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فيها (قلت) أصلها من تلفة لأنها من ”زلف“ فقلبت التاء دالاً لأجل الزاى۔

عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

۱۰ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ کہتے ہیں: ”وفي كلام الطحاوي أن للمزدلفة ثلاثة أسماء: المزدلفة، والمشعر الحرام

وجمع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴) باب الاحرام ۱۲ م

”فلما أصبح أتى قزح“ قزح قاف کے صنف کے ساتھ بر وزن ”زفر“ ہے علمیت اور

عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے<sup>۱۵</sup>  
 ”ثم افاض حتى انتهى إلى وادي محسر“ عام طور پر مشہور ہے کہ وادی محسر وہ جگہ  
 ہے جہاں پر اصحاب فیل کو ہلاک کیا گیا تھا، لیکن علامہ دسوقی نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے  
 حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادی محسر اصحاب فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر  
 ہے اور اصحاب فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا۔

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ وادی محسر وہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالت احرام میں شکار کر لیا  
 تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا، اسی لئے اس کو ”وادی النار“ بھی کہتے ہیں،  
 ”فقرع ناقته فخبث حتى جاوز الوادي فوق“ وادی محسر پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۵ قزح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (۶۵ ص ۱۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۶ المحسر، بضم الميم وفقه الحاء المهملة وتشديد السين المهملة وكسرهما، هو وادي بين مزدلفة ومثى. وقال  
 بعضهم: ما صب منه في المزدلفة فهو منها وما صب منه في مثى فهو منها وصوبه بعضهم، وصح  
 بذلك لأنه حريقه فیل اصحاب الفیل أى أعيا، وقيل: لأنه يحسرسا لکیه ويتعبهم“ معارف السنن  
 (۶۵ ص ۱۲ و ۱۳) مرتب -

۱۷ چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ  
 بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: ”هذا ملخص ما ذكره ابن كثير والرازي والقرطبي  
 والزمخشري والسيوطي والآلوسی وغيرهم من المفسرين، ولم أجد من صرح منهم بأن ذلك كان في  
 وادي محسر إلا ما قاله المحب الطبري كما أسلفناه منه“ معارف السنن (۶۵ ص ۱۲) مرتب

۱۸ معارف السنن (۶۵ ص ۱۲ و ۱۳) ۱۲ م

۱۹ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب من قدم ضغطة أهله فيقفون بالمزدلفة ۱۲ م

۲۰ یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

۲۱ یہ ”خبیب“ سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا ادا حد مونت غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے  
 کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا غریب میں علیہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو ”خبیب“ کہتے ہیں کما فی فقہ  
 اللغة (ص ۲۱) فصل فی ترتیب عدد الفرس -

گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کر لیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے۔

شعراتہ رجل فقال : يا رسول الله انى افنت قبل ان اخلق قال :

اخلق ولا حرج او قمر ولا حرج ، قال : وجاء آخر فقال : يا رسول الله انى ذبحت قبل ان ارمى ، قال : ادر ولا حرج " يوم النحر يعنى ذى الحجة کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں :

① رمی ② قربانی (قارن اور متع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طواف زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم | پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین ہیں اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب

اس ترتیب کے عائد یا ناسیاً یا جابلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

۱۰ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال لما مر النبي صلى الله عليه وسلم بالحجر، قال : لا تدخلوا

مساكن الذين ظلموا الفهم ان يصيبكم ما اصابهم الا ان تكونوا باكين . ثم قطع رأسه

وأسرع السير حتى جاز الوادي" صحیح بخاری (۲۵ ص ۶۳) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحجر۔

امام شافعیؒ نے وادیِ محبت میں آپ کے اسراع کے بارے میں فرمایا "يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة

الموضع" یعنی چونکہ وادیِ محبت میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز چلے، ایک

وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادیِ شیطاں کا ٹھکانا تھی اس لئے آپ نے اسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ

بیان کی گئی ہے کہ وہ وادیِ نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپ نے وہاں سے جلد گزر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴) ۳ مرتب

۱۱ میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کر لیا۔ ۱۲

۱۳ دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۱) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں : "أجمع العلماء على أن هذا سنة الحج" بدایۃ المجتہد

(ج ۱ ص ۲۵) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

۱۴ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جابر الطويل۔ حضرت

النس بن مالك کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت

میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۱) باب الحلق والتقصير ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں ملے

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۵) میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے۔ خواہ ترتیب عائد توڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوط سرخسیؒ کی عبارت سے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے۔ چنانچہ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: "من قدم نسكاً على نسك كان حلق قبل الرمي او نحر القارن قبل الرمي او حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى" (ج ۴ ص ۴۲۵) باب الطواف۔ اس میں مطلق فساد ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فساد ترتیب عام ہے خواہ عائد ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دم جنایت ہے دیکھئے "منہ الخالق علی البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص ۲۷۱) باب الجنایات اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں۔

الجامع الصغیر (ص ۱۳۲ و ۱۳۳، باب فی الحلق والتقصیر طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی "قارن حلق قبل ان یذبح" کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دم جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوط سرخسیؒ (ج ۴ ص ۴۲۵، باب الطواف، طبع: مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۲ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمه الدم بالتقدم والتأخیر" بیان کیا گیا ہے۔ موطا امام محمدؒ میں جو۔ امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں "قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا هرج في شيء من ذلك" (ص ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك - فتح القدیر میں شیخ ابن ہام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: "والدم الذي يجب عند هدم القرآن ليس غير لا للملحق قبل أو انه" (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الجنایات۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے۔  
 امام شافعیؒ کے نزدیک مناسک اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں۔ یہ امام شافعیؒ کا قول شہور ہے، اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے۔  
 امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عامداً اور عالماً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبین کے نزدیک دم واجب نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طواف زیارت میں نہیں، طواف زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احق کو معلوم نہ ہو سکی، البتہ بسوط سرخسیؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنْ أَوَّلَ نَسَكُنَا فِي هَذَا الْيَوْمِ أَنْ نَرْمِيَ ثُمَّ نَذْبَحَ ثُمَّ نَحْلِقَ“۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طواف زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھیے بسوط (ج ۴ ص ۴۸)۔  
 رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زلمیؒ نے اس کو غریب کہا ہے۔ دیکھیے نصب الراية (ج ۲ ص ۴۸) باب الحرام ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۴۸)

۱۔ یہ تفصیل المغنی (ج ۳ ص ۴۸)، باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء - وفصل: فإن قدم الإفاضة على الرمی سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب  
 ۲۔ لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) باب جواز تقديم الذبح على الرمی الخ ۱۲ م

۳۔ وهو المذهب، نقل عليه، وعليه أكثر الأصحاب، وجزم به في المعرر، والوجيز وغيرهما. وقدمه في الفروع والوعايتين والحاويين وغيرهم. وصح في التصحيح وغيره. واختاره ابن عبدوس في تذكرته وغيره "الانصاف" (ج ۴ ص ۴۸) باب صفة الحج (طبع دار احیاء التراث العربی ش ۱۴۱۵) ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عامداً چھوڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً بہر صورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۴ ص ۴۸) وراجعہ للتفصیل، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۴۸ و ۴۹) باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء ۱۲ مرتب

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب میں ”أحلق ولا حرج“ اور ”أرمر ولا حرج“ سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: ”ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ عمن قدم شيئاً قبل شئ إلا قال: لا حرج ولا حرج“

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: ”من قدم شيئاً من حجه أو آخره فليهرق لذلك دماً“ اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف ہے لیکن طحاویؒ میں یہ اثر سند صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۹) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك -

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاءه رجل فقال: لم أشعر فخلقت قبل أن أذبح، قال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فخرت قبل أن أرمي، قال: إرمر ولا حرج، قال: فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شئ قدم ولا آخر إلا قال: إفعل ولا حرج“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب العلم باب الفتيا وهو واقع على ظواهر الدابة وغيرها۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے ”قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن خلق قبل أن يذبح ونحوه فقال: لا حرج ولا حرج“ جامع الأصول (ج ۳ ص ۳۴۳) الباب الثامن في التحلل وأحكامه، الفصل الاول في تقديم بعض أسبابه على بعض، رقم الحديث ۱۷۱۱

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۱) باب في من قدم شيئاً قبل شئ في حجه ۱۲ مرتب عن عن

۲۔ ابن ابی شیبہ نے یہ روایت ”حدثنا سلام بن مطيع أبو الأحمص عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس“ کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۳) باب الجنایات ۱۲ م

۳۔ اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمد ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”لا بأس به“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۲۵۷، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن مہاجر کے ضعف کا اقتراض کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۵۷، باب الفتيا على الدابة عند الجمره) لیکن حافظ ہی نے الدرر النيرة فی تخریج احادیث الہدایہ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو ”حسن“ اور طحاوی کی سند کو ”احسن منہ“ قرار دیا،

دیکھئے (ج ۲ ص ۲۷۱، باب الجنایات في الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۱) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لا حرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لا حرج" سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسک حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فساد ترتیب کا گناہ اٹھایا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو بين الجنتين عن رجل حلق قبل أن يرمى قال: لا حرج، وعن رجل ذبح قبل أن يرمى قال: لا حرج، ثم قال: عباد الله! وضع الله عز وجل الحرج والضيق وتعلموا مناسككم فانها من دينكم" اس سے واضح ہے کہ آپ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسک حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوب دم کے منافی نہیں اس بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو "لا حرج" کے واقعات کے معنی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہو گا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفی اثم وجوب دم کے منافی نہیں جیسا کہ اگر حالت احرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بمنہ قرآنی جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

۱ (ج ۱ ص ۲۳) باب من قدم من حجه نسكا قبل نسك ۱۲ م

۲ حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "خرجت مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم حاجا، فكان الناس يأقونہ، فمن قال: يا رسول الله سعت قبل أن أطوف، أو قد مت شيئا أو أخرجت شيئا، فكان يقول: لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذي حرج وهلك" ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۳) باب من قدم شيئا قبل شي في حجة۔ اس روایت میں "لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ" کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لا حرج" سے مراد "لا اثم" ہے، وجوب دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۳ مرتب ۱۴ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں "لا حرج" والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳) باب من قدم من حجه نسكا قبل نسك ۱۲ مرتب ۱۵ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۖ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَعِذَتُهُ مِنْ صِيَامِهِ أَوْ صَدَقَتُهُ أَوْ نُسْلُهُ" سورہ بقرہ آیت ۱۹۶ پ۔ ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ منک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھایا گیا تھا (اور ”لا حرج“ جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدم گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسک حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دم تو ہو گا ہی، گناہ بھی ہو گا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیمِ نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیمِ حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو۔  
**فائدہ ہمتہ** | واضح رہے کہ حنفیہ کی عام کتب فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہر صورت دم ہے خواہ وہ فسادِ عاملہ ہو یا ناسی یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیر بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن ”کتاب الحجۃ علی اهل المدينة“ میں امام محمدؒ لکھتے ہیں: ”عن أبي حنيفة في الرجل يحمل دھوحاً فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمره أنه لاشئ عليه“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دم وغیرہ نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

۱۔ کما فی عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۲) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى فمن كان منكم مريضاً

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۷۱) باب من قدم من حجه نسكاً (قبل نسك) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۳۷۱) باب الذي يحمل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جمره العقبة ۱۲ م

لکہ گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :-

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاء رجل فقال: يا رسول الله

لم أشعر فحرت قبل أن أرمي قال: إرم ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فحلفت قبل أن

أذبح، قال: إذبح ولا حرج“ مؤطا امام محمد (ص ۲۳۳ و ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك ۲۳ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دم نہیں اور حدیثِ بابِ اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متمتعہ کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اسی متمتعہ کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت آہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ تتم شیح الباب بزیادات من المرتب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فقال: ما كنت أحسب يا رسول الله أن كذا وكذا قبل كذا وكذا الخ " اس میں بھی آپ نے آخر میں " افعل ولا حرج " ہی فرمایا۔ (ج ۱ ص ۴۲) باب جواز تقديم الذبح على الرمي الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: " فما سمعته سئل يومئذ عن أمومما ينسوا المرء ويجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إفعلوا ذلك ولا حرج " مسلم شریف (ج ۱ ص ۴۲)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دم نہ ہو، اس لئے کہ اس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۵۲)

سہ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: " قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا حرج في شيء من ذلك " وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا حرج في شيء من ذلك، ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم، وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً " (ص ۱۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك -

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامداً کسی بھی صورت میں دم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کریں اور اس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کریں تو ہر صورت دم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ: " إلا في خصلة واحدة " میں صریحاً صحتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے التعاقب المجلد علی مؤطا الامام محمدؒ (ص ۱۳۵، رقم الحاشیہ ۲)

لیکن اس صرح کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تحلف سے خالی نہیں۔ فتا مل۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

ان ابن عمر صلی علیہ وسلم جمع بین الصلاتین بإقامة ، وقال : رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل مثل هذا المكان <sup>۱</sup> حج کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظهر والعصر جمع تقدیم ، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بہر حال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابو حنیفہ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :-

(۱) "من قدم نسكاً على نسك كان حلق قبل الرمي أو غل القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح

فعليه دم" کما فی المبسوط للسرسي (ج ۲ ص ۲۲۲) باب الطواف ۔

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يميل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه"

کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۱ ص ۲۱۷) باب الذی یجمل فیحلق رأسه قبل أن یرمی جمرة العقبة ۔

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی ، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی "لا حرج فی

شي من ذلك ، وله يرفي شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة : المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال : عليه دم"

عام کتب حنفیہ میں اگرچہ امام ابو حنیفہ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی

پر فتویٰ بھی ہے کما فی اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب الجنایات ۔ لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحاب فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فساد ترتیب جائز یا ناسی کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں ؟ بالخصوص جبکہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے ، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرف معنی عنہ ۔

(حاشیہ صفحہ ۱۵۴)

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۷) کتاب المناسک ، باب من جمع بینہما ولم

یتطوع ۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۷) کتاب الحج ، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة و

استحباب صلواتی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة فی هذه الليلة ۱۲ مرتب

۱۶ قولہ : "فعل مثل هذا المكان" ہکذا فی نسختنا المندیة ، وفي نسخة البيرونية بتحقيق الشيخ

محمد فؤاد عبد الباقي "فعل مثل هذا في هذا المكان" انظر (ج ۳ ص ۲۳۵ ، رقم ۸۸۷) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ صفحہ ۱۵۴ پر)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلواتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں ہے۔  
**عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط** | امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور ابواسمعیل نخعی کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چار شرائط ہیں :-

- ① احرام ۵۔
- ② تقدیم الظہر علی العصر۔
- ③ الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
- ④ مکان، یعنی وادی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کسی نمرۃ من اُتی جہتہ کان۔
- ⑤ دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
- ⑥ امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا، لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلواتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۔ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین جمہور کے نزدیک جمع نسک ہے یعنی مناسک حج کا ایک جز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمع سفر ہے "فمن كان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع عنده كما لا يجز له القصر۔ انظر شرح النووي علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۷ و ۳۹۸) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفتح المليم (ج ۳ ص ۲۸۶) الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة بأذان وإقامتين وهرتك عند الحنفية - وحجة الوداع (ص ۱۱) اختلفوا في الجمع بمزدلفة هل هو للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۱)

۲۔ دیکھئے فتح المليم (ج ۳ ص ۲۸۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة۔ و"حجة الوداع" (ص ۱۱) لو صلى المغرب قبل المزدلفة۔ ولباب المناسك مع شرحه للقراري (ص ۱۴) باب في أحكام المزدلفة، فصل في الجمع بين الصلوتين بها ۱۲ مرتب  
 ۳۔ چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں مگر بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

۴۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵)، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف سے ماخوذ ہے ۱۲ م

ضروری نہیں ہے۔

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری شریف

میں تعلیقاً مروی ہے: "وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما"

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص قطعہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت

ہے، اس لئے اس کو "ماوردیہ الشرع" کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا

جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ

کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے۔

۱۔ دیکھئے "المغنی" لابن قدامتہ (ج ۳ ص ۳۷۱) باب صفة الحج ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفة ۱۲ مرتب

۳۔ واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۲۶۵) باب الخروج إلى عرفة۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: "ومن قواعدهم (أى الحنفية) أن الصحابي إذا خالف

ما روى دل على أن عنده علماً بأن مخالفته أرجح تحسیناً للظن به، فينبغي أن يقال هذا هنا" دیکھئے

فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۱) باب الجمع بین الصلاتین بعرفة

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اعلام السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "وما أورد عليه

المحافظ من أن الراوى إذا خالف ما رواه كان مخالفه أرجح عندهم فليس بوارده، فإن ذلك فيما إذا كان

الراوى منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر

بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يفتدح فيه مخالفة ابن عمر آية لفعله۔ قال الشيخ:

ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لا حقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجوه، بخلاف جمع النبي صلى الله

عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه في وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بيناً

استفى به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما في منزل مثله ذلك، فلا

يترك العمل بالنسبة القطعي هناك ۱۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۰۷) باب التوجه إلى الموقف الخ ۱۲ مرتب عن

عہ مثلاً: "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى السُّؤْمِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا" سورہ نساء آیت ۱۰۳ ص ۱۲۔

۲۔ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صليت يوم عرفة في

رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا تدخل من منزلك حتى تفرغ من الصلاة" قال محمد:

وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة۔ کتاب الآثار (ص ۳۷۱) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۲۲۳، طبع إدارة القرآن

والعلوم اسلامیہ کراچی۔ ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

① احرام حج

② تقدیم الوقوف بعرفات۔

③ زمان مخصوص یعنی سبیلۃ النحر۔

④ وقت مخصوص یعنی عشاء۔

⑤ مکان مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یانائب اور جماعت کی شرط نہیں ہے۔  
 عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکونا۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال

مشہور ہیں۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: "يجمع منفردًا كما يجمع

مع الإمام، ولا خلاف في هذا"۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۹۱) باب صفة الحج ۱۳ م

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۳ م

۳۔ کذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۶) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة كلها موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلک مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

**دلائل** عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے ”ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصل العصر“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامة کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤدؒ

سہ یہ تمام تفصیل مدارن السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلہا مرقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں :

(۱) صرن ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وھذا حدی الروایات عن ابن عمرو وھو قول سفیان الثوری نیما حکاہ الترمذی والخطابی وابن عبد البر وغیرھم، وقال ابن حزم: ھو قول سفیان وأحمد بن حنبل فی أحد قولیہما، وبہ أخذ أبو بکر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاہ المحب الطبری عن بعض السلف وھذا الحدی الروایات عن ابن عمر کما حکاہ ابن خزم فی المحلی، تفصیل کے لئے دیکھئے ارجز المسائل (ج ۳ ص ۶) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بینہما بوحدة الإقامة وتکرارھا ۱۲ مرتب

سہ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

سہ (ج ۱ ص ۶) کتاب المناسک، باب الصلاة: جمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین بأذانِ اقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: ”صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہکذا“

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجع کل فریق بما تحقّق لدیہ اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس سلسلہ میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

سے یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلواتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذان و اقامتین کا قول کیوں نہ کر لیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (ج ۱ ص ۸۳۹) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے ”حدثنا حاتم بن اسماعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم یسج بینہما“ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۶) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے ”لأن العشاء فی وقتہ فلا یغزى بالإقامة إعلامًا بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم علی وقتہ فأورد بها الزیادة الإعلام“ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۲) باب الإحرام واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و اقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص ۱۲) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع بمزدلفہ کو جمع بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۹) کتاب مناسک الحج، باب الحیجۃ بین الصلواتین بجمع کیف ہو؟ شیخ ابن ہمامؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۲، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف علی عنہ

۲۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”وبالجملة الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضة والقصة واحدة وتستفاد منها صورة ستة وإلّا کل ذہب ذاہب ورجع کل فریق ما تحقّق لدیہم من (باقی حاشیہ ص ۱۲ صفحہ ۱۶۰)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، النبیہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ سبھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔ واللہ اعلم

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحث دقیق و تفکیک عین حدیثاً و فقہاً، روایۃ و درایۃ، و کُلِّ وجہۃ ھو مولیٰھا، واللہ المستعان، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۴) باب ما جاء أنَّ عرفۃ کلِّھا موقف۔ بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدة (ج ۱ ص ۱۰) باب من جمع بینھما ولم یتلو۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۴ تا ۲۴۹) باب الجمع بین

الصلاتین مجمع کیف ھو۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من

قال لا یجزیہ الاذان بجمع وحده أو یؤذن أو یتیم ۱۲

۱۳ یعنی تعداد اذان و اقامت للجمع بین الصلوٰتین بمزدلفۃ کا مسئلہ ۱۲

(حاشیہ صفحہ ھذا)

۱۴ " حج عبد اللہ فأتینا المزدلفۃ حین الاذان بالعمۃ أو قریباً من ذلک فأمر رجلاً فاذن وأقام ثم صلی المغرب و سلی بعدھا رکعتین ثم دعا بعشائہ ففتش ثم أمر فاذن وأقام۔ قال عمرو : ولا أعلم بالشک إلا من زھیر۔ ثم سلی العشاء رکعتین الخ " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲) کتاب المناسک، باب من اذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ مرتب

مسئلہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گزر چکی ہیں، نیز حافظ زطیعی نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفۃ بأذان واحد وإقامة واحدة " نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۲۸) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو؟ اور عمدة القاری

(ج ۱ ص ۱۵ و ۱۶) باب من اذن وأقام لكل واحدة منهما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمن بن يصر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو بعرفة فسالوه، فأمر منادياً فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج " اس حدیث کی بنا پر امام ابو سنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت ٹو ذی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں ضروری نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروب سے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالک کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفة ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوف عرفة کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

علامہ عثمانی مرذلہ میں جمع باذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعة ماذانین في صورة الفصل فلعل ذلك لما ثبت عنه وقد رواه زهير بالشك كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرج البیهقي من طريق عبد الرحمن بن عمرو عن زهير بالشك وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فاذن وأقام، وكيفية اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۱۲۱) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة لفصل ۱۲ مرتب عن عمر بن الخطاب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۴۵۰) كتاب مناسك الحج، زهير الوقوف بعرفة - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۱۱) كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م ۳۔ ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن حسان عن ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يروح في هذه اليوم قال إذا كان ذلك رُحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تنزع الشمس، قال: أُرأغت؟ قالوا: لم تنزع، قال: فلما قالوا: قد زأغت ارتحل " سنن أبي داود (ج ۲ ص ۲۶۵) باب الراح إلى عرفة - اور لیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیث باب سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلیۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمد بن حنبل کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو درست ہے۔

## باب ماجاء فی تقدیم الضعفة من جمع بلیل

عن ابن عباس قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثقل من جمع بليل "ترجمة الباب میں "ضعفة" سے مراد عورتیں، بچے کمزور بوڑھے اور مریض ہیں، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

ترجمة الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجة الوداع کے موقع پر ان جملہ منعفاریہ سے تھے جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کر دیا تھا۔

۱۱۱۱ حدیث بابی امام مالک کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن عروہ بن مفرس طائی شکی روایت ان کے خلاف محبت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معناه هذه الصلوة وأق عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى نفسه" سنن أبي داود (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفه ۱۲ مرتب

۱۱۱۲ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰ ص) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

۱۱۱۳ شرح باب از مرتب معناه اللہ عنہ ۱۲

۱۱۱۴ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۲) باب من قدم ضعفه أهله بليل الخ۔

۱۱۱۵ ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۴۱) باب استحباب تقدم الضعفة من النساء وغيرهن الخ۔ والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۱) تقدم النساء بالصبيان إلى منازلهن۔ وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۵) باب تعجيل من جمع۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) باب من تقدم من جمع لرمي الجمار ۱۲ م

۱۱۱۶ بفقتين، متابع المسافر وما يحمله على روايته۔ مجع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۱) بحوالہ نہایہ ۱۲ م

۱۱۱۷ لکھ لکھا قال العيني في العمدة (ج ۱ ص ۱۰ ص) باب من تقدم ضعفه أهله ۱۲ م

۱۱۱۸ لکھ اس لئے کہ حجة الوداع کے موقع پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی ماشیہ الگلے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مہیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طاوع صبح صادق سے طلوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

”وقوف مزدلفہ“ جمہور کے ہاں حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابو ثور رحمہم اللہ کا قول ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ”وقوف مزدلفہ“ چھوڑنے پر دم واجب ہے، کیا امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور ”مہیت مزدلفہ“ احناف کے ہاں ”سنت مؤکدہ“ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ ملتئم، شععی اور نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکملة فتح الملبم ۶/ ۱۵۹-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفة الخ مطبوعه دار القلم، دمشق)۔

امام مالک کے نزدیک مہیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مہیت بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

ابن طاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم يدرك مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفه بطل حجة بحلاف النساء والصبيان والضعفاء<sup>(۱)</sup> واللہ اعلم

## باب (۲) ﴿بلا ترجمہ﴾ (۳)

عن جابر قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم الحرة ضحى<sup>(۴)</sup>، يوم آخر میں جرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں :

(۱) بقية حاشية صفحہ گذشتہ (۲) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے یہ احادیث، (ج: ۳، ص: ۳۳۴ و مابعدہ)

عبد اللہ بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب

(۱) راجع لعصیل المدهد ولتواند أخرى "العمدة" للعینی (ج: ۱۰، ص: ۱۶، ۱۷) باب من قلم ضعة أهد بلبل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

(۳) ہندو پاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح با ترجمہ مذکور ہے، البتہ ارا حیا، تراث العربیہ و ت کے مطبوعہ نسخوں میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور "باب ما جاء في رمي يوم الحرة ضحى"، تیس (ج: ۳، ص: ۳۱، رقم الباب ۵۹) بتحقيق الشيخ

محمد فؤاد عبد الباقي۔ ۱۲ مرتب

(۴) الحديث أخرجه أبو داود في مسنده (ج: ۱، ص: ۲۷۱) باب في رمي الحمار ۱۲

- ① وقتِ مسنون : طلوع شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔  
 ② وقتِ صباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔  
 ③ وقتِ محروہ : یوم النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

۱۰ واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوع شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے چنانچہ حدیثِ باب میں ”صنعی“ کے الفاظ بھی اس پر دلالت ہیں) جبکہ رمی کا وقتِ جواز طلوع صبح صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں: ”وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الاسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة“ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶) تحت قول صاحب المهداية ”لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رمی کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۷) باب من قدم ضعفة أهله بلیل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة

أهله وقال: لا ترموا الجمره حتى تطلع الشمس“ امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

جہاں تک صبح صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے

ثابت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال: لا ترموا الجمر حتى تصبحوا“

(ج ۱ ص ۲۵) باب وقت رمی جمرۃ العقبة الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے

باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے،

دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“ ”عمر بن شعيب عن أبيه عن جدّه“ کی روایت سے بھی ان کا استدلال

ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأية ساعة شاء وأمن

النهار“ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہوگئی تو وقت کے مکروہ بننے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کرے گا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہوگئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریق اولیٰ رمی نہیں کرے گا بلکہ دم ہی دیگا۔

و اما بعد ذلک فبعد زوال الشمس "یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاء اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

رخص لرعاء الجبل ان یرھوا باللیل۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالہ اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۸۵۳)۔ الدرر

(ج ۲ ص ۲۹۱) رقم ۲۴، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات

میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، لہذا قال صاحب الہدایۃ، اور اگر

بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں، تب بھی حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست

نہ ہوگا "لأن ثبت الرمی بخلاف القیاس" دیکھئے ہدایۃ وحاشیہ ہدایۃ (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۵۳)

۱۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کافی فتح القدیر والعنایۃ - ج ۲ ص ۱۵۳)۔ لیکن یہ ضعیف روایت مفتی بہ نہیں، لہذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہیئے از استاذ محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔

## بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

عن أبي أسحق قال: سمعتُ عمرو بن ميمون يحدث يقول: كنا وقوفاً بجمع

فقال عمر بن الخطاب: إن المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس، وكانوا

يقولون: أشرق ثبير، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفهم، فأفاض عمر قبل

طلوع الشمس، یعنی اہل جاہلیت طلوع شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوع آفتاب

کی علامت یہ تھی کہ ثبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے "أشرق ثبير" یعنی اے

جبل ثبیر! چمک اٹھ، اور سن ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "أشرق ثبير، كيما نغير"

اے جبل ثبیر! چمک اٹھ تاکہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہو جائیں۔

جہور یعنی امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی

مستحب ہے۔

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیث باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی

حدیث طویل کے اس جملہ سے "فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً" جو امام مالکؒ کے خلاف محبت ہے۔

واللہ اعلم

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدة القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۱۰ ص ۸۹ و ۹۰) باب رئی الجمار ۲۱۲

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲) باب متى يدفع من جمع - والنسائی فی سننہ

(ج ۲ ص ۲) وقت الإفاضة من جمع ۱۳ م

۳۔ بفتح المثناة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء آخر الحروف في آخره راء، جبل بالمزدلفة على يسار

الذاهب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكة باسم رجل من هذيل اسمه ثبير، وهناك جبال آخر

اسم كل منها ثبير، كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲) ۱۳ م

۴۔ (ص ۲) باب الوقوف بجمع ۱۲ م

۵۔ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲) ۱۳ م

۶۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

## باب کیف ترمی الجمار

عن عبد الرحمن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جرة العقبة استبطن الوادي واستقبل القبلة وجعل يرمي الجمرة على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم قال: والله الذي لا إله إلا هو! من ههنا رمى الذي أنزلت عليه سورة البقرة " اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرہ اولیٰ اور جمرہ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب میں جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی استقبال قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں "جعل البيت عن يساره ومني عن يمينه" کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرہ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "وهذا شاذ، في إسناده المسموع في وقد اختلط" واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۸۹ و ۲۹۰) باب من أين ترمي جرة العقبة ۲۱۲  
 ۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (۱۵/۲۳۵) باب رمي الجمار بسبع حصيات، و باب من رمي جرة العقبة وجعل البيت عن يساره۔ اور صحیح مسلم (۱۹/۴۱۹) باب من رمي جرة العقبة من بطن الوادي وتكون مكة عن يساره ۲۱۲

۴۔ فتح الباری (۳/۳۷۷) باب يكبر مع كل حصاة ۲۱۲

۵۔ عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، المسموع، صدوق، اختلط قبل موته، وضابطه أن من سمع منه يفيد بعد الاختلاط، "من السابعة" فترتيب التهذيب (ج ۱ ص ۴۸)، رستم ممتا ۱۲ مرتب

۶۔ شرح باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) ۱۲ مرتب

## باب ماجاء في إشعار البدن

عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قلّد نعلين وأشعر الهدى في الشق الأيمن بذى الحليفة وأماط عنه الدم " تقليد بالاتفاق سنت<sup>۱</sup> اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدی حرم ہے اس کا دستور زمانہ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارت گری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں اوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اشعار تھا جس کی سورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

۱۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۰۳) باب إشعار البدن وتقليده عند الإحرام وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الإشعار ۱۲ م

۲۔ علامہ مینی فرماتے ہیں: "وهو سنة بالإجماع وهو تعليق لعل أو جلد ليكون علامة الهدى" وقال أصحابنا: لو قلّد بعروة مزادة أو لحى شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة، وذهب الشافعي والثوري إلى أنها تقلّد بنعلين، وهو قول ابن عمر، وقال الزهري ومالك: يجرى واحدة، وعن الثوري: يجرى ضم القربة، ونعلان أفضل لمن وحدهما " عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من أشعر وقلّد بذى الحليفة ثم أحرم ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱۱ باب القمع) بحوالہ شرح توربشتی علی المصابغ تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدی راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نحر کر دیا جاتا ہے، ایسی سورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے نحر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ م

۴۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب اليسار مقصوداً وفي جانب الأيمن اتفاقاً" تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدير اور غنایہ (ج ۲ ص ۱۱۱) باب القمع ۱۲ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اشعار مجہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نہ اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگاتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابل برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سد اللہ اب اشعار سے روکا، فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَرَاعُونَ الْحَدَّ فِي ذَلِكَ، وَرَبُّهُ انْ مَقْصُودُ نَفْسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

۱۵ حاشیہ نسب الراہ (ج ۳ ص ۱۱)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ اہل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیر کے نزدیک یہ اہل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبی اور ابو ثور کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کوہان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کوہان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کوہان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، اہل کے اشعار اور غنم کے عدم اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۱۱) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ صاحب ہدایہ فقہ العتدوری کی اس عبارت ”ولا یشرع عند ابي حنیفہ“ کے تحت لکھتے ہیں: ”ویکرو“ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۱۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

۱۷ علامہ صیقلی لکھتے ہیں: ”وقال ابن حزم فی المحلی: قال ابي حنیفہ: اکره الاشعار، وهو مثله“ وقال: (أی ابن حزم) هذه طامة من طوامر العالم أن يكون مثله شيء فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو كل عقل يتعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويلزمه أن تكون الجماعة وفقه العرق مثله، فيمنع من ذلك، وهذه قولة لا نعلم لأبي حنیفہ فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء عصره إلا من ابتلاه الله تعالى بتقليده“ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۱) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۱) باب من اشعر وقلد الخ۔ از فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵) باب اشعار البدن ۳ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات رائج ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں اس کے علاوہ اگر امام ابو حنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلیدِ نبیین افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدلوں کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا۔

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحب نفس اشعار کو مکروہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الحيوان پر مبنی ہے، گویا وہ احادیث اشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

۱۔ چنانچہ علامہ مینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: "هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولا سيما بمذاهب أبي حنيفة" عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعروا قلد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: "ويتعين الرجوع إلى مقال الطحاوي، فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه" فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۵) باب اشعار البدن

علامہ مینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ "وأما العذر الذي ذكره الطحاوي وغيره فهو عندى بارد" دیکھئے (ج ۲ ص ۳۱۱) باب ما جاء في اشعار البدن (بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۔ کذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتي الحنفى في شرحه على المصابيح. أنظر للتفصيل حاشية نصب الرأية (ج ۳ ص ۱۱۸) باب بالتمتع ۱۲ مرتب

۳۔ دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۵ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما يكره من المثلة والمصبورة والمجتمعة — اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۱۱) کتاب المنايا، باب في المبالغة في الذبح، اور نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۸) باب بالتمتع ۱۲ مرتب

۴۔ لیکن مسلمؒ ہی "الروض الأنف" میں لکھتے ہیں: "النهي عن المثلة كان بإثر غزوة أحد، فحديث الإشعار في حجة الوداع، فكيف يكون الناس مقتدا على المنسوخ؟" لہذا رائج یہ ہے کہ احادیث اشعار احادیث نبی عن المثلۃ کے ساتھ معارض ہیں، و إذا وقع التعارض فالترجيح للعموم، علامہ زبلیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے

نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب معنی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجب طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخمیر بین الاشعار و ترکہ کا پتہ چلتا ہے، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عیسیٰ) سمعت یوسف بن عیسیٰ یقول : سمعت وکیعاً یقول حین روی

هذا الحديث فقال : لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة

قال سمعت أبا السائب یقول : كنا عند وکیع ، فقال لرجل عنده من ينظر في الرأي : أشعر رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، ویقول أبو حنیفة : هو مثله ، قال الرجل : فإنه قد روی عن إبراهيم

النخعی أنه قال : الإشعار مثله ، قال : فرأيت وکیعاً غضب غضباً شديداً وقال : أقول لك :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ویقول : قال إبراهيم ! ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج

حتى تنزع عن قولك هذا " یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے لہجہ الہیٰ

میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کرنے کا ذکر کیا، اور ویقول ابوحنیفہ

هو مثله " کہہ کر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم

نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیظ و غضب اور ناراضگی کا اظہار

فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذیؒ میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحتاً تذکرہ آیا ہے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے

مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے۔

سہ حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے "عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إليها الشعر :- یعنی

البدنة - فقالت : إن شئت ، إنما نسمع تعلم أنها بدنة "

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے "عن عطاء عن ابن عباس قال : إن شئت فأشعر الهدي

وإن شئت فلا تشعر "

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۶۱) فی الاشعار واجب ہوا م لا ؛ رقم الحدیث

۱۶۱ و ۱۶۲ (طبع : ادارة القرآن العلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، لہذا قال العینی فی العدة (ج ۱ ص ۳۵۰) باب من أشعر وقلة ۱۲ مرتب معنی عنہ

سہ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : فأشعر وکیع بہلذین القولین علیہ وعلیٰ صحابہ انکاراً شدیداً ورد علیہ ردّاً بلیغاً و

ظہر من ہذین القولین أن وکیعاً لم یکن حنیفیاً مقلداً للإمام أبی حنیفة فإنه لو کان حنیفیاً لم ینکر علیہ هذا الانکار

البتہ ، فبطل قول صاحب العرف الشذی أن وکیعاً کان حنیفیاً " تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی اشعار البہ ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ مزینؒ نے تہذیب کمالؒ میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواهر المنیفة میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان کے شاگرد تھے لہذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

۱۔ کیا نقل الشيخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۹۳) ۲۱۱

۲۔ (ج ۲ ص ۱۶۵) من اسمہ وکیع، ترجمة وکیع بن الجراح (نسخة مصورة عن النسخة الخطیة المحفوظة بدارالکتب المصریة) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۱) فی مقدمة المؤلف ۲۱۲

۴۔ نیز دیکھئے سیر اعلام النبلاء للذہبی (ج ۹ ص ۱۳۸) ترجمة وکیع بن الجراح رقم ۴۷۰۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۲) ترجمة وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

۵۔ دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۲۲) ترجمة النعمان بن ثابت رقم ۴۹۷۔ اور سیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۹۷) ترجمة ابی حنیفہ، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحییٰ بن معینؒ کا وکیعؒ بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے، ”ما رأیت أفضل منه۔ یعنی من وکیع۔ یقوم اللیل ویسر الصوم ویفتی بقول ابی حنیفہ“ لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذ قمر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذ قمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے ”ما فیہ (ای فی وکیع) إلا شربہ بنیذ الکوفین“ گویا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۸۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارکپوریؒ کی یہ تاویل بارہ اور تکلف محض ہے، ورنہ یحییٰ بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحییٰ بن معینؒ کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ مندرجہ بالا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذ قمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراحؒ تو خود کوفی ہیں اور کوفین سب جواز نبیذ (باقی ماضیہ اگلے صفحہ پر)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ  
یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس  
امام سے اس کے منتسب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ  
نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں  
ربا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غضبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس  
کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا  
کہ صورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر "یفتی بقول ابی حنیفہ" میں علامہ مبارک پوریؒ کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو  
امام ابو حنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ "یفتی بقول ابی حنیفہ" میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ  
از معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) بزیاۃ و ایضاح۔

علامہ مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ "یفتی بقول ابی حنیفہ" میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحییٰ بن معینؒ کا مقصود  
یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل  
علیٰ ذلک قولہ المذکور ان فی الباب۔ تحفہ (ج ۲ ص ۱۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے  
خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی  
اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محل  
نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی السلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ای  
کے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں لکھنا سیاقی فی تقریر لاسناد المحترم  
حفظہ اللہ ۳ مرتب معنی منہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ص ۱۲

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دباء سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دباء پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شریکِ نفسہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیث سنکر کہی تھی اس لئے صورتِ معارضہ کی پیرا ہو گئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی، اس قسم کے معارضہِ صوریہ کے موقع پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتبِ احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں، بہر حال واقعہ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیع کی ناراضگی سے ان کے غیر حقیقی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح ہے "من أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدباء، فأنى بطعام أودعى له، فجعلت أتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبه" شامل ترمذی (ص ۱۳) باب ماجاء فی صفة إمام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دباء سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ کی ایک اور روایت دباء سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۵) أبواب الأطلعة، باب ما جاء فی أكل الدباء ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ ملا علی قاری لکھتے ہیں: "ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحب الدباء، فقال رجل: أنا ما أحبه، فسل سيف أبو يوسف وقال: حجة الإيمان وإلا لاقتلك" مرقاة المفاتيح (ج ۳ ص ۶۱) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ "من مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن" (ج ۱ ص ۱۸) باب فی خروج النساء إلى المساجد۔ اور سلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأقبل عليه عبد الله فسبه سباً شديداً، ما سمعته سبه مثله قط" وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعنهم" (ج ۱ ص ۱۸) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہد سے نقل کرتے ہیں "فما كلف عبد الله حتى مات" كما نقل الحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والخلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) باب ما جاء فی كراهية البول في الغسل ۱۲ مرتب عن

## باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشہؓ قالت: کنت أقتل قلائد هدی رسول الله ﷺ كلهما غنماً شافعيه اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید اہل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں۔  
شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے قتل قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴) باب استحباب بعث الہدی الی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۱) تقلید الغنم۔ و أبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱) باب فی الإشتار۔ و ابن ماجہ فی سننہ (ج ۲ ص ۱) باب تقلید الغنم ۱۲ م۔  
اس روایت میں لفظ "کلہما" کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ لفظ "قلائد" کی تاکید بنے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ "ہدی" کی۔ پھر لفظ "غنماً" سے حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو و ہو مہنا مفقود۔

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنن (ج ۶ ص ۵) میں اس کو تصرف رداۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے مقابلہ میں روایات بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دوسرے طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أقتل القلائد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فیتقلد الغنم" اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "کنت أقتل قلائد الغنم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جاسکتا ہو تب بھی اگر مضاف مضاف الیہ کے جز کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "ہدی" کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جز کی طرح ہیں لہذا حدیث باب میں "غنماً" کو "ہدی" سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے مسلک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳) فی الإشتار و تقلید تحت رقم الحدیث ۳۵۶ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقریباً، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قلابے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۴: شتہ)

نقلاً عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب معنی عنہ

۱۳ تفہیم مذاہب کے لئے دیکھئے "المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۰۰) فصل ویسن تقلید الہدی - وشرح

نوی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) باب استحباب بعث الہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۱۴ جواب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۰) باب تقلید الغنم ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۴)

۱۵ جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروہ بن

الزبیر، عمرہ بنت عبد الرحمن، قاسم ابوقلابہ، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم

کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "كنت أقتل قلاباً هدى رسول الله صلى الله

عليه وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) باب استحباب

بعث الہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۱۶ علامہ عینیؒ نے عدم تقلید غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنها تضعف عن التقليد" یعنی بکری ایک کمزور جانور

ہے وہ قلابہ کی مثل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۰) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: "ولم نجد لهم (أى للحنفية والمالكية) حجة إلا قول بعضهم أنها

تضعف عن التقليد وهي حجة ضعيفة، لأن المقصود من التقليد العلامة، وقد اتفقوا على أنها

لا تشعر لأنها تضعف عنه، مقلد بما لا يضعفها" کذا نقل الحافظ ابن الغنی (ج ۲ ص ۱۰۰) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفس تقلید کافی ہے، خواہ صرف کے

چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلید نعلین پر عمل نہیں

کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفس تقلید تو درست ہے تقلید نعلین نہیں کما سیاتی فی التقریر

صاحب بدائع نے عدم تقلید غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل

على أن الغنم لا تقلد قوله تعالى: وَلَا الْهَدَى وَلَا الْفَلَاثِدَ" عطف القلاب على الہدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ بغلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ بغلین کے بغیر محض اون کے قلاوے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

”ثم لا یجرم“ حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

والعطف یقتضی المغایرة فی الأصل، واسم الہدی یقع علی الغنم والإبل والبقر جمیعاً، فہذا یدل علی أن الہدی نوعان : ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، متعین أن الغنم لا یقلد لیكون عطف القلائد علی الہدی عطف الشئ علی غیرہ فیصح ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر بہ محرماً ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳)

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۵ پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: ”والحنفیة فی الأصل یقولون : لیست الغنم من الہدی، فالحدیث حجة علیہم من جهة أخرى“ کذا نقل الحافظ فی الغنم (ج ۳ ص ۲۳) باب تقلید الغنم۔

مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو ”ہدی“ میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں ”کت أقتل قلائد ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلہا غنماً“ کہہ کر ”غنم“ پر ”ہدی“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن حنفیہ پر ابن المنذر کا یہ اقتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا افتراء علی

الحنفیة ففی أى موضع قالت الحنفیة : إن الغنم لیست من الہدی، بل صکتہم مشحونة بأن الہدی اسم لما یہدی من النعم إلی الحرم لیتقرب بہ، قالوا : وأدناہ شاة لقول ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما : ”ما استیسر من الہدی شاة“ وعن هذا قالوا : الہدی إبل وبقر وغنم ذکورہا وإناثہا، حتی قالوا ہذا بالإجماع، وإنما مذهبہم أن التقلید فی البدنة، والغنم لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدہا، إذ لو کان تقلیدہا سنة لما ترکوها“

’عمدة القاری‘ (ج ۱ ص ۱۰۵) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب غنی منہ

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلید ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے۔ تفصیل کے لئے اعلان السن کی طرف مراجعت کریں۔ واللہ اعلم

لہ "وعن جماعة من الصحابة رضی اللہ عنہم منهم علی وابن مسعود وابن عمر وجابر رضی اللہ عنہم أنهم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روى عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أنه قال: إذا قلّد وهو يسيد الحجة أو العرة فقد أحرم" بدائع الصنائع (۲ ج ۲۵۷) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً - ابن المنذر نے سفیان ثوری، امام احمد اور امام اسحق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، کذا نقل الحافظ في الفتح (۳ ج ۲۳۵) باب من قلّد القلائد بیده) لیکن علامہ عینی نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہور کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (۱۰ ج ۲۵۵)، باب من أشعر وقلّد۔ علامہ خطابی نے اصحابِ رای کا مسلک حضرت ابن عباس کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (۳ ج ۳۳۱)

مذکورہ صحابہ کرام میں سے حضرت علی کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے أن عمر وعلياً وابن عباس كانوا يقولون في الرجل يرسل بدنة أنه يمكك عما يمكك عنه المحرم ليس إلا يلبتي قال جعفر: يواعدهم يوافقا إذا كان ذلك اليوم الذي يواعدهم أن يشعرا أمك عما يمكك عنه المحرم (ج ۳ ص ۵۵، رقم ۵۶۶) من كان يمكك عما يمكك عنه المحرم ادل تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباری (۳ ج ۲۳۵)

حضرت ابی سعید کا اثر آخر کو نہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجر نے تو ان کا مسلک جمہور صحابہ یعنی حضرت عائشہ، حضرت انس اور حضرت ابن الزبیر وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، یعنی لا يصير بذلك محرماً

حضرت ابن عمر کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۳ ص ۵۵، رقم ۵۶۶،

في الرجل يقلّد أو يجلل أو يشعر وهو يريد الإحرام) حضرت ابن عباس کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، من جلد أو قلّد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۳ ص ۵۵، رقم ۵۵۵) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سوا اول تو انہیں استصحاب تشبہ بالمحرّمین پر محمول کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجر نے امام زہری کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباس کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۳ ص ۵۵، رقم ۵۶۶)

لا محالہ حضرت ابن عمر کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (باقی حاشیہ ص ۱۷۸ پر)

## باب مَا جَاءَ إِذَا عَطِبَ الْهَدْيُ مَا يَصْنَعُ بِهِ

عن ناجية الخزاعي.. صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال: قلت: يا رسول الله! كيف أصنع بما عطيته من أرز؟ قال: أخرها  
شما غمس نعلها في دمه، ثم خل بين الناس وبينها شيئا كفوها. اگر ہدی ہلاک  
ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر من

(ہشتم حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابر کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمد اور بزار میں مذکور ہے اس روایت  
کے بارے میں علامہ بیہقی لکھتے ہیں: «رجال أحمد ثقات» اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے  
میں وہ لکھتے ہیں: «رجال الصالحين» بحوالہ الزوائد (ج ۳ ص ۲۲۷) باب فیمن بعث ہدیہ وہو مقیم  
لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ بیہقی کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور تعدد متختمین نے اس روایت کو  
ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده» فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)  
باب من قلده القلائد بیدہ۔ مزید کلام کے لئے دیکھیے اعلا السنن (ج ۱ ص ۱۰۱) باب من قلده بدنتہ  
وساقها ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

۱۱ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: «لأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا  
يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالقول، فيصير به محرماً لا اتصال النية  
بفعله هو من خصائص الإحرام۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۱) تبیین باب القرآن ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھیے (ج ۱ ص ۲۲۸-۲۲۹) باب من قلده بدنتہ وساقها فتد أحرم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۳ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۲۷) باب الهدى إذا عطي قبل أن يبلغ وابن ماجه في

سننه (ص ۱۱۱) باب في الهدى إذا عطي ۱۲ م

۱۴ ہر ابن کعب بن جندب او جندب بن کعب، شروع میں ان کا نام ذکر ان تھا، بعد میں جب انہوں نے  
قریش کے پنجہ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحاح ستہ میں  
ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۵۰)

۱۵ عطب۔ بالکسر۔ أي هلك وعجز عن السير۔ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۱۱۱) مادة عطب ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء و فقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذری ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا نہ اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذری کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی و فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا لہذا یہ مذہب الجمہور، چنانچہ حدیث باب میں "خَلَّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهَا فَيَأْكُلُهَا" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لَا تَأْكُلُ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رِفْقَتِكَ"۔

شارح مسلم ابو عبد اللہ ابی مالکیؒ نے "إِكْمَالُ إِكْمَالِ الْعِلْمِ" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

آپ نے یہ حکم سدا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشہ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کر دیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## باب ماجاء فی رکوب البدنہ

عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى رجلاً یسوق بدنة فقال له: اركبها، فقال: يا رسول الله! إنها بدنة فقال له في الثالثة أو في الرابعة: اركبها ويحك أو ويلك؟ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحق کے نزدیک رکوب بدنہ عند الحاجة درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بھری اور عطاء وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵)۔ وفی فتح الملہم: «قال الطیثی: سواء کان فقیراً أو غنیاً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطاعتهم لئلا یخروا أحد ویعلق بالعطب اه۔ قال المازری: نهاء من ذلك حیاة أن یتساهل فینحره قبل أو انه، قال القرطبی: لأنه لو لم یمنعهم أمکن أن یبادر فینحره قبل أو انه، وهو من المواضع التي وقعت فی الشرع وحلت مالکاً علی القول بسدا للذرائع وهو أصل عظیم لم یظفر به إلا مالک رحمه الله لدقة نظره اه قلت (القائل هو الشیخ العتافی صاحب فتح الملہم): وقد استعمله أصحابنا أيضاً کثیراً فی مسائلهم۔ واللہ اعلم (ج ۳ ص ۳۵۶) باب ما یفعل بالهدی إذا عطب فی الطریق ۱۲ مرتب

۲۔ مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵ تا ۵۰۸) اور اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۰۵)

۳۔ (ص ۴۹۳ تا ۴۹۴) باب ما یفعل بالهدی إذا خاف علیہ العطب ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب رکوب البدن۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲۶)

باب جواز رکوب البدن المهداة لمن احتاج إليها ۱۲

۵۔ رکوب بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں :-

(۱) مطلقاً جواز عروہ بن الزبیر اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، ونسبہ ابن المنذر الی احمد و اسحق۔

(۲) رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجة درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدت حاجت یعنی اضطرار کے وقت رکوب درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل بھی اصل تقریر میں آچکی ہے)

(باقی حاشیہ ص ۱۸۱ منظر پر)



بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہ آپ کے حلق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقع پر آپ کے حلق تھے۔

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں مخلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتدا مستحب ہے گویا حلق میں حلق کی دائیں جانب کا نہیں مخلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: ”وہذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنیفۃ: يبدأ بجانب الأيسر“ جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخلوق کی بائیں جانب سے ابتدا رکھی جائیگی گویا ان کے نزدیک حلق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ مخلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیث باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہائمؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وہذا یفید أن السنة في الحلق البداءة بيمين المخلوق رأسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا هو الصواب“۔

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشیخ العلامة ابن عابدین فی رد المحتار۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حلق مخلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے یا اس صورت میں ابتدا بيمين الحلق اور ابتدا بيمين المخلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

۱۔ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۳۸۷) کتاب الرضوء باب الماء الذی یفصل بہ شعر الإنسان ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۷) باب بیان أن السنة يوم النحر أن یومی ثم یختم بحلق ۱۳ م

۳۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱۸۷) باب الإحرام ۱۴ م

۴۔ چنانچہ وہ شیخ ابن ہائمؒ کے قول ”وہذا هو الصواب“ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وأقول: یوافقه ما فی

المنتقط عن الإمام: حلفت رأسی فخطأت فی الحلق فی ثلاثة أشياء، لما أن جلست قال: استقبل

القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال: (بدأ بالأيمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادني

شعرك، فرجعت فدفنته) اھ نہر ائی فہذا یفید رجوع الإمام إلى قول المجامع، ولذا

قال فی الباب: هو المختار“ وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۱۸۷) تنبیہ تحت قوله: ”وحلقه الكل أفضل

ولو أتراله بخوفوة جاز“ ۱۴ مرتب

موئے مبارک کی تقسیم و اعطاف  
کے بارے میں روایات کا اختلاف

حدیث باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم  
نے شق ایمن اور شق ایسر دونوں جانبوں کے بال حضرت

ابو طلحہ انصاریؓ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے، ابو عوانہ کی روایت سے  
بھی متبادر یہ ہے، لیکن ابو بکر بن ابی شیبہ حفص بن غیاث سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ  
الفاظ ہیں: "قال للحلاق: ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعره بين  
من يليه، قال: ثم أشار إلى الحلاق وإلى جانب الأيسر فخلقه فأعطاه أم سليم" اس  
روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے  
بال حضرت ام سلمہؓ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابو کریب عن  
حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرتين بين  
الناس، ثم قال بالأيسر فصنم مثل ذلك، ثم قال: ها هنا أبو طلحة، فدفعه إلى أبي طلحة" اس  
سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب  
کے بال حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن  
علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت  
ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے  
(ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپ ہی کے حکم سے اپنی امیہ حضرت ام سلمہؓ

سے یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کے شوہر ہیں، کافی المعارف (ج ۶ ص ۵۱۳) ۱۲

۱۳ چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے "عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه  
وسلم الجمر ونحر نسكه وحلق ناول الحائق شقه الأيمن فخلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه  
إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فخلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس"  
(ج ۱ ص ۱۱۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۱ مرتب

۱۴ ولفظه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه ودفع إلى أبي طلحة  
الشق الأيمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس" كذا في العدة (ج ۳ ص ۳۵)

كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲

۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۲

۱۶ حوالہ بالا ۱۲

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: ”ناول الحائق شقه الأيمن فخلقه، ثم دعا أبا طلحة الأتصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر، فقال: اخلق، فخلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس“ اس روایت سے متبادر یہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پھلی روایت کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ ”اقسمه“ کی ضمیر منصوب کو شقِ ايمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے۔

**فائدہ** | حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری میں ابنِ سیرینؒ سے مروی ہے: ”قال: قلت لعبيدة: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبنا من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندي شقرة منه أحب إلي من الدنيا وما فيها“۔ نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہؓ موئے مبارکہ تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فحیاب ہوتے

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۷۷) باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارکہ حضرت ابو طلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلمہؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دنیا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابو طلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۲۱۲

۲۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۷۷) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۲۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۱۷۹) كتاب الوضوء، باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان ۲۱۲

۴۔ علی وزن ”کرمیۃ“ ایک جلیل القدر مخضرم تابعی، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۲۷، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عبیدة بلغه اولہ ۲۱۲

۵۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۷۷) ۲۱۲

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالدؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرامؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا "انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن کرهت أن تقع بأيدي المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلوة والسلام" واللہ اعلم

## باب ملجاء فی الحلق والتقصیر

عن ابن عمرؓ قال: حلق رسول الله ﷺ عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم" اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج و عمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم پھر حلق اور قصر کی مقدار واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف رأس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع رأس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسحِ رأس کی طرح مسحِ ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔

۱۴ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۰۰) باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۱۵ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۶ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۳۰) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - و

مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲) باب تفضیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۴۲) باب تفضیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ م

۱۸ تفضیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - فتح الباری

(ج ۳ ص ۴۵) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲) باب تفضیل

الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثالِ امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیجاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرِ معتدبہ یعنی رُبع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔

پھر شوائع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیجابِ راس افضل ہے۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر یا بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایامِ النحر ہیں اور مکانِ حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ حین اور مکانِ حین کے ساتھ خاص ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۂ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایامِ النحر کے بعد یا خارجِ حرم حلق کرایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارجِ حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایامِ النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایامِ النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

۱۔ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبارِ رُبع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے، امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیثِ وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی ”والثلث کثیر“ فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج ۲ ص ۲۸۳۔ کتاب الوصایا، باب ان یترک ورثۃ اغنیاء خیر من ان یتکفروا الناس) معلوم ہو کہ ثلث کثیر ہے اور مقدارِ معتدبہ ما دون الثلث ہے جو رُبع ہے ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م

۳۔ دیکھئے البزارائق (ج ۲ ص ۲۶۶) أو اخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتبہ

ہوگا خارج حرم طلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر استر پھر والے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صنتِ قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن تحلق المرأة رأسها اگلے باب ہی میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مثلہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹائے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

”وعن عائشہ قالت: طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم“  
جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے۔

۱۔ مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (۲ ج ۱ ص ۱۲۵) فصل وأما بیان زمانہ و مکانہ ۱۲ مرتب

۲۔ لہذا وہی عن ابن عمرؓ قال: من جاء یوم النحر ولم یکن علی رأسہ شعر، أجرى المری علی رأسہ والقدری رواہ مرفوعاً إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ولأنہ إذا عجز عن تحقیق الحلق فلم یعجز عن التشبه بالحالقین وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”من تشبه بقوم فهو منهم“ بدائع الصنائع (۲ ج ۱ ص ۱۲۵) فصل وأما الحلق أو التقصیر ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع (۲ ج ۱ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الطیب عند الإحرام۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام فی البدن الخ ۱۲ م

۵۔ خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ کلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمدة (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر دلہم کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔  
 ”وَيَوْمَ الْفَتْحِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَيْبٌ فِيهِ مَسْكٌ“ جہور کے نزدیک حلق کے بعد طوافِ زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طوافِ زیارت سے پہلے محبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے ”عن أم قیس بنت محصن قالت: دخل علي عكاشة بن محصن وأخبرني مني مساء يوم الأضحية فزع عايشا بها وتركا الطيب، فقلت: مالكما، فقالا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا: من لم يفيض إلى البيت من عشيّة هذه فليدع الثياب والطيب“

جہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کے مذکورہ جملہ سے ہے جہاں تک ام قیس بنت محصن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۵۶) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳ تا ص ۳۱) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفاحۃ ۱۲ مرتب  
 ۲۔ تفصیل مذہب کے لئے دیکھئے عمدہ القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفاحۃ ۱۲  
 ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵) باب اللباس والطیب متى یجلون للمحرم ۱۲  
 ۴۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے معن عائشہؓ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا رميتم وحلقتم فقد أحل لكم الطيب والثياب وكل شيء إلا النساء“ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵) باب اللباس والطیب متى یجلون للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی مجاہد بن اوطاة ہیں جو متکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابل قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰)  
 باب الطیب بعد رمی الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں ”إذا رميتم البقرة فقد حل لكم كل شيء إلا النساء، فقال له رجل: والطيب، فقال: أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفيض رأسه بالمسك أفطيب هو“ اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حل له كل شيء إلا النساء والطيب  
وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم "وهو قول  
أهل الكوفة" امام ترمذی کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب  
نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی  
"حل له كل شيء إلا النساء"

طیب بعد الخلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالک کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت  
عبد اللہ بن زبیر کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں : "من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر"

لہ کما قال العینی فی العدة (ج ۱۰ ص ۱۰۱) - والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اللباس  
والطیب الخ ۱۲ مرتب

لہ حضرت عمرؓ کا یہ اثر مؤطا امام محمدؒ میں اس طرح مروی ہے "أخبرنا مالك أخيراً ما نافع وعبد الله بن دينار  
عن عبد الله بن عمران عن عمر بن الخطاب خطيب الناس بعرفة فعلمهم أمر الحج وقال لهم فيما قال :  
ثم جئتم مني فمن رمى الجمرات التي عند العقبة فقد حل له ما حرم عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد  
نساء ولا طيباً حتى يطوف بالبيت" دیکھئے (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمرات العقبة  
يوم الفجر ۱۲ مرتب

لہ ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :  
"وما ذكره الترمذی من عدم الجواز قول أهل الكوفة فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبي حنيفة  
وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح به في المؤطا بعد رواية أثر عمر الفاروق  
فقال "وبهذا أناخذ..... قال : وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً" ۱۱

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : "هكذا عبارة الإمام محمد في مؤلفه وما ذكره الشيخ  
المباركفوري في تحفته (ج ۱ ص ۱۰۱ - مرتب) معزواً إلى المؤطا فقد غلط وأخطأ في نقل عبارة ولا  
أدرى ماذا حدث له، والله أعلم" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲ - وفي طبعة البناية ج ۱ ص ۱۱۱) -  
لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوریؒ قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب والعشاء الآخرة والصبح بمشي، ثم يفتدو إلى عرفة " آگے فرماتے ہیں: " فاذا رمي الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت " امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: " هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه " حافظ ذہبیؒ نے

### بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

«أهل الكوفة» کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جہور کے ساتھ ہیں۔

در اصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک "طیّب قبل الاحرام" کا مسئلہ، امام ابوحنیفہؒ اور جہور اس کے جواز کے قائل ہیں جبکہ امام محمدؒ مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ "طیب بعد الحلق قبل طواف الزيارة" کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور جہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت: "وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: حل له كل شيء إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول أهل الكوفة" ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی "طیب بعد الحلق قبل طواف الزيارة" سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے "أهل الكوفة" کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جہور کا مسلک امام ترمذیؒ "والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء" وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق " سے بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲۶) وفي طبعة البنورية (ج ۶ ص ۶۱۲) میں مؤطا امام محمدؒ کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے "طیب بعد الحلق قبل طواف الزيارة" کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول "وهو قول أهل الكوفة" بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بنوریؒ قدس سرہ نے مؤطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو "طیب قبل الاحرام" سے متعلق ہے۔

در اصل امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں "طیب قبل الاحرام" اور "طیب بعد الحلق قبل طواف الزيارة" دونوں مسکوں پر (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔ واللہ اعلم۔ تہ شریح الباب بتغییر و زیادة من المرتب۔

## باب ملجاء متی تقطع التلبیة فی الحج

عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال: أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلتي حتى رمى جمرة العقبة « حدیث باب اس پر دال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

علیہ علیہ وسلم مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر «باب من تطیب قبل أن يحرم» (ص ۲۰۳ و ۲۰۴)۔ اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں: «قال محمد: وبهذا أناخذ، لا أرى أن يتطيب المحرم حين يريد الإحرام إلا أن يتطيب ثم يغتسل بعد ذلك، وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً» اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے «باب ما يحرم على الحاج بعد رمى جمرة العقبة يوم النحر» (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں «قال محمد: وبهذا أناخذ في التطيب قبل زيارة البيت ونقدم ما روى عمرو ابن عمرو عن الله منما، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاء»

امام ترمذیؒ کے قول «وهو قول أهل الكوفة» کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلق عبارت نقل کی گئی ہے۔

فالب حضرت بنوری قدس سرہ کی نظر سے موطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلق باب اور اس کا «قال محمد» نہیں گذرا ورنہ وہ «وهو قول أهل الكوفة» کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ واللہ اعلم وعلمه أنت وأحكم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۳ (ج ۱ ص ۱۱۱) فضيلة الحج ماشياً ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۱۱)

۱۴ چنانچہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: «وذكر ابن فرشته في «شرح المعجم» عن «الحانية»: الصحيح أن الطيب لا يحل له، لأنه من دواعي الجوع وهو مذهب مالك، ويمكن حمل قول الترمذي (يعني قوله: «وهو قول أهل الكوفة») على هذا القول» معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب

۱۵ شرح باب از مرتب معاف اللہ عنہ

۱۶ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۱۱) باب الركوب والارتدان في الحج - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۱۱) باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشعر في رمى جمرة العقبة يوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقت احرام سے حجرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حجرۂ عقبہ کی رمی تکسج میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔  
البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہ بن زید کی روایت سے ہے » اَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ رَدَفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشِيَةَ عَرَفَةَ فَكَانَ لَا يُزِيدُ عَلَى التَّكْبِيرِ وَالتَّهْلِيلِ <sup>تَعْلِيلِ</sup> اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ بہر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ شروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک حجرۂ عقبہ پر پہلی کنکری

۱۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج -

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: »ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب كان يلبّي عذاة الزدلفة بحضور ملائمة الصحابة وغيرهم فلم ينكر عليه أحد منهم بذلك، وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ولم ينكر عليه أحد ممن كانوا هناك من أهل الأقطار من الشام والعراق واليمن ومصر وغيرها، فصار ذلك إجماعاً لا يخالف فيه« عمدہ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب التلبیۃ والتكبير عذاة النحر ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتداف في الحج، وفيه: وروى نحوه ذلك عن عثمان وعائشة وروى عنها خلاف ذلك، فقال الزهري والسائب بن يزيد وسليمان بن يسار وابن المسيب في رواية: » يقطعها حين يقف بعرفات« وروى ذلك عن علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص ۲۱۲  
۳۔ حالہ بالا ۱۳

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

۵۔ جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) -

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حجرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے، حنفیہ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے "عن أبي وائل عن عبد الله رقت النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزل يلتي حتى رمى جرة العقبة بأول حصاة" ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔

**معتمر کے تلبیہ کا حکم** | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ روک دے، لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہیگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرۂ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاح طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلام حجرہ ہی سے افتتاح طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے جمرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دیگا اور ابن حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے "عن ابن عباس قال - يرفع الحديث - أنه كان يمسك عن التلبية في العمرة إذا استلم الحجر - والله اعلم (از مرتب معاشی عنہ)

۱۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ صفحہ ۱۶۵) باب الركوب والارتداد في الحج ۱۲

۲۔ اس لئے کہ اس میں "فلم يزل يلتي حتى رمى جرة العقبة" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتى بدأ الرمي" یا "حتى رمى بعضها" ۳۱۲

۳۔ عمدہ (ج ۹ صفحہ ۱۶۵) باب الركوب الخ ۱۲ مرتب

۴۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ القاری (ج ۱۰ صفحہ ۱۲۳) باب صلاة الفجر بالمزدلفة ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی طواف زیارة باللیل

» عن ابن عباس وعائشة أروا النبي صلى الله عليه وسلم آخر طواف الزيارة إلى اللیل» بظاہر حدیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طواف زیارت میں فرمایا تھا اس لئے حدیث باب میں شراح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

سہ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الإفاضة والحج - وابن ماجه في سننه (ص ۲۱۶) باب زیارة البيت ۱۲  
سہ مشلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت » عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر يعني، قال نافع : فكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلى الظهر يعني ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله « (ج ۱ ص ۲۷۴) باب استحباب طواف الإفاضة يوم النحر۔

وفی صحیح البخاری : » وقال لنا أنونعيم : ثنا سفيان عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافاً واحداً ثم يقبل ثم يأتي منى يعني يوم النحر، ورفعه عبد الرزاق، قال : حدثنا عبيد الله « (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الزيارة يوم النحر۔

وفی سنن أبي داود : » عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم صلى الظهر يعني يعني راجعاً « (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الإفاضة في الحج ۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ » ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر « (ج ۱ ص ۲۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ » ثم ركب ثم أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى البيت فصلى بمكة الظهر « (ج ۱ ص ۲۷۴) باب صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۔

(۳) سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت : » قالت : أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى « (ج ۱ ص ۲۷۴) باب في رمي الجمار

امام حاکم نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : » هذا حديث صحيح على شرط مسلم (بقية حاشية الكتاب صفحہ ۲۷۴) «

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد "بعد الزوال" ہے، لیکن اس تاویل کا بعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ "طواف زیارت" سے مراد نفلی طواف ہے۔ اور ابن حبان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طواف زیارت فرمانے کے بعد اسی رات میں نفلی طواف بھی کیا تھا۔ اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے۔

لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طواف زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے۔ احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں "آخر" کے معنی "اُذن بالتاخیر" کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

دلم یخرجوا "حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص ۲۸۷) طواف الإفاضة درمی الجار۔  
صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی عنہا سے مروی ہے "حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر"  
(ج ۱ ص ۲۲۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادری ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ  
(حاشیہ صفحہ ۱۸۱)

۱۷ گویا "لیل" سے "عشی" مراد ہے اور مطلب یہ ہے "آخر طواف الزیارة إلى العشی" اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوال شمس سے غروب شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوال شمس سے صبح تک کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے (لسان العرب ج ۱۵ ص ۱۵) گویا "لیل" "عشی" کے مفہوم کا جزو ہے اور "لیل" بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۸ گویا زیارت سے زیارت محض یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

۱۹ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "الوجہ الثالث ما ذکرہ ابن حبان من أنه صلی اللہ علیہ وسلم رملی جمرۃ العقبة وغرثم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالبیت طواف الزیارة ثم رجع إلى منیٰ فصلی الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ووقد رقدة ثم ركب إلى البیت ثانیاً وطاف به طوافاً آخر باللیل" عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

۲۰ چنانچہ بیہقی میں روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یزور البیت کل لیلۃ من لیل الی منیٰ" کذا نقل العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

۲۱ مذکورہ توجیہاں اور ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) اور معارف السنی (ج ۱ ص ۵۳۳ و ۵۳۴) ۱۲

کہ آپ نے خود رات کے وقت طوافِ زیارت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے طوافِ زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں افراتی، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیثِ باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے طوافِ زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ اعلم

## باب ما جاء في نزول الأبطح

عن ابن عمر<sup>۵۹</sup> قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان ينزلون الأبطح<sup>۶۰</sup>، حدیثِ باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقع پر

۵۹ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: "معناه جؤن تاخیر الزیارة مطلقاً الى الليل، فتح الملبم (ج ۳ ص ۲۹۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۶۰ یعنی حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفضنا يوم النحر، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۱) باب فی رمی الجمر ۱۲  
۶۱ یوم النحر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں افراتی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجح کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳ تا ص ۵۴) ۱۲  
۶۲ کہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النحر الخ  
۶۳ شرح باب از مرتب غفا اللہ عنہ

۵۹ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النفر الخ۔  
و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲) باب نزول المحصب ۱۲

۶۰ الأبطح وكذا البطحاء والبطيحة: يقال لمسيل واسع فيه دقاق الحصى - كذا في معجم اللغة - وأصبحت كالعلم لبطحاء مكة، وهي مسيل واديها وهو المحصب، والتحصب: النزول بالمحصب، معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳)

نعمان المحصب هذا بين منى ومكة، وأقرب إلى منى، ويقول عياض: وإلى منى أيضاً، معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳)  
آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں "مسجد الاعجابہ" کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص ۵۳) ۱۲ مرتب

بطحا، مکہ یعنی محصب میں نزول فرماتے تھے، حضرات شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء، وقد رقدت بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به" اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تحصیب" یعنی محصب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گزارنا مناسک حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التحصيب شيء إنما هو منزل نزل رسول الله ﷺ" کا بھی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسک حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت: إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأبطح لأنه كان أسمع لخروجه" یعنی ابطح یا محصب میں آپ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تحصیب اگرچہ منسک حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے سفر کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہر حال مستحب ہے اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت اسامہؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف و خبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کر دیا، گویا آپ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحدیثِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون فداً بخيف بنى كنانة" سے

سہ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲ م

سہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أُرِدَ قدوم مكة (بعد رجوعه من منى): منزل لنا غذا إن شاء الله بخيف بنى كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے (باقی حاشیہ ص ۲۰)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادی محصب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصداً تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیب کو سنت مقصودہ قرار دیا جائے، فلو ترکہ أحد بلا عذر یصیرہ مسیئاً، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء في حج الصبی

”عن جابر بن عبد الله قال: ”رفعت امرأة صبياً لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر“ اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے، البتہ علامہ نوویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرن ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: ”وهذا الحديث (بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: ”قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من القدیوم الخرو هو بمنی: نحن نازلون غداً بخیف بنی کنانہ حیث تقاسموا علی الکفر یعنی مَذَلِكُ الْمُحْصَبِ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسک باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ۔

حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: ”قلت: یا رسول اللہ، ایں تنزل غداً فی حجتہ، قال: وهل ترک لنا عقیل منزلاً ثم قال: نحن نازلون غداً بخیف بنی کنانہ المحصب حیث قاسمت قریش علی الکفر“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۴) کتاب الجہاد، باب إذا أسلم قوم فی دار الحرب ولهم مال وأرضون فہی لهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۸۴)

۱۔ مسئلہ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب المحصب۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدر (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۰۹) باب حج الصبی ۱۲ م

سید علیہم السلام

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عدمِ صحتِ حج کی نسبت درست نہیں اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ سبھی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جائے۔ البتہ اگر وہ محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر لے تو سبھی یا دلی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔ پھر اگر صبی متمیز ہے تو وہ خود مناسکِ حج ادا کرے گا اور اگر غیر متمیز ہے تو دلی نیت، تلبیہ اور دوسرے افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے سہلے ہوئے کپڑے اتار کر ازار و ردائ پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ دادِ ظاہری کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوفِ عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک اُسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کر دے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوفِ عرفہ کر لے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب (بلا ترجمہ)

عن جابر قال: كنا إذا حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكنّا نلبّي عن النساء،

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲) باب صحتِ حج الصبی وأجر من حج به ۱۲ م  
۲۔ علامہ بتوری لکھتے ہیں: "وهذه النسبة في صحيحة وقد اتفقت كلمات المشايخ الحنفية كلهم بل كلام الأئمة من محمد بن الحسن إلى الشربلالي وابن عابدين إلى أنه حجة صحيح وإحرامه منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶) ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶ تا ۵۴۸) اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) باب حجة الصبيان ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) باب المواقيت قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب  
۵۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۶۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سنن ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (مشکوٰۃ) باب الرمي عن الصبيان ۱۲۔ تب

وثرمی عن الصبیان " بظاہر حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفع صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اشعث بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "افضل الحج العج والشیخ" (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہا یا جائے یعنی کثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سورفع صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مردوں کے رفع صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر واملیت

عن عبد اللہ بن عباس عن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: یا رسول اللہ! ان ابی ادرکتہ فریضۃ اللہ فی الحج وهو شیخ کبیر لا یستطیع أن یستری علی ظہر البعیر قال: حجی عنہ۔ اس باب کے تحت مسئلۃ النیابة فی العبادۃ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصول بحث پہلے گزر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مانی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مانی گئی ہوں اور بدنی ہیں، تیسرے۔ ان میں منہ العجز نیابت درست ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "ضعیف، من السادسة" تقریب التہذیب (۵۱۵ ص ۱، رقم ۲۲)

۲۔ سنن ترمذی (۱۵۱ ص ۱۳) باب ماجاء فی فضل التلبیۃ والضرع سنن ابن ماجہ (۱ ص ۱۲) باب رفع الصوت بالتلبیۃ ۲۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱۵ ص ۱۵) أبواب العمرة، باب الحج عن من لا یستطیع الثبوت علی الرحلة

و مسلم فی صحیحہ (۱۵ ص ۱۳) باب الحج عن العاجز لزمانہ و هم و نحوہا و الموت ۲۲

۵۔ دیکھئے درس ترمذی (۲۵ ص ۱۹ تا ۲۹) مسئلۃ النیابة فی العبادۃ ۱۲

۶۔ عجز و دائمی استمراری وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایہ (۱ ص ۲۹) باب الحج عن الغیر ۱۲

لیکن حضرت ابن عمرؓ قاسمؓ اور ابراہیم نخعیؓ فرماتے ہیں "لا یحتج عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور یثؓ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج ۳۱ کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج کرنا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کُل مال خرچ ہو جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت تقویتِ فرض اور ترکِ وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں :- "وأرجو أن یجزیہ ذلک إن شاء اللہ تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلث مال میں سے اس کی جانب سے حج کرنا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کس کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۱) باب الحج والمندور عن الميت والرجل یحج عن السیرة ۱۲ مرتبہ

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے۔ واشد اعلم  
(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء فی العمرة أواجبة أم لا؟

• عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة أواجبة هي؟  
قال: لا، وإن يعتمروا هو أفضل، امام شافعي، امام احمد، ابو ثور، ابو عبيد، سفيان ثوري  
اور اوزاعي کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک  
جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زرقانی نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنتِ مذکورہ ہے۔  
جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرضِ کفایہ ہے چنانچہ محمد  
بن الفضل جو مشائخ نجارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے۔  
صاحب بدائع فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقہ الفطر، اضمحیہ اور وتر۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) فصل: وأما بيان حكم فوات الحج ۱۲ مرتب  
۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحديث لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة غير الترمذی - قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي -  
سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۷، رقم الحديث ۹۳) ۱۲ م

۴۔ والعمرة في اللغة: الزيارة، يقال: اعتمر، أي: زار وقصد، وقيل: مشتقة من عمارة المسجد الحرام  
وشرعاً: زيارة البيت الحرام بشروط مخصوصة مذكورة في الفقه، قاله المبذر والشهاب۔

۵۔ والعمرة: بضم العين والميم، وبضم العين وسكون الميم، وبفتح العين وسكون الميم، كما في شرح  
المهذب (۷-۹) كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

۶۔ قال مالك: العمرة سنة لا أعلم أحداً من المسلمين أُرخص في تركها، وحمل قوله عامة المالكية  
على التأكيد دون الوجوب كما سيأتي في محله، كذا في أوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۹) جامع ماجاء في العمرة ۱۲ م

۷۔ كذا في الأوجز (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲ م

۸۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۲) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن رائج یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز السائل کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنت مؤکدہ ہے، اور تکثیر عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیر عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرم نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعترف كل شهر، والله أعلم"

## باب منہ

عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" جہود کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ شہر حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہل سنیہ قال ابن عابدین نقلًا عن البحر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمداً نقل على أن العمرة نطق" رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص ۱۵۸) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲

سہ (ج ۳ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) جامع ما جاء في العمرة۔

ما حب اوجز نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت نقلة المذاهب في بيان مسالك الأئمة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم" ۱۲ مرتب

سہ چنانچہ علامہ شامی در مختار کی عبارت "والعمرة في العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أى إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النص عنها فيه" رد المحتار (ج ۲ ص ۱۵۸) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲ مرتب

سہ حوالہ بالا ۱۲ م

سہ كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۵۸) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ شہر حج میں عمرہ جائز نہیں۔  
اس کا دوسرا مطلب جوازِ قرآن بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے ”دخلت أفعال العمرة في أفعال  
الحجبة إلى يوم القيامة“ یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حج  
قرآن کی صورت پیدا ہو جائے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے ”سقوط العمرة ودخولها في الحج“ یعنی عمرہ  
واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے۔  
حدیثِ باب کا ایک مطلب جوازِ فسخ الحج لعمرة بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف  
کہا ہے۔ واللہ اعلم۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۵ دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۲۶) فصل : ولا بأس أن يعتمر في السنة مرارًا - اور عمرة القاری  
(ج ۱۰ ص ۱۰۰) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب  
۱۶ شریعۃ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۱) باب في أفراد الحج ۱۲  
(حاشیہ صفحہ ۱۷۴)

۱۸ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں : ”قال شيخنا، المراد به (أي الحديث) دخول العمرة في الحج، يعني : أداؤها مع الحج  
بصورة المتمم أو القرآن“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶) ۱۲ مرتب  
۱۹ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) باب بیان وجوب الإحرام الخ (قبیل باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم)  
صاحب فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا ضعيف“ کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں : لأنه يقتضي الفسخ  
بغير دليل “ دیکھئے (ج ۳ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

۲۰ فسخ الحج إلى العمرة من متعلق کسی قدر بحث پیچھے ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت گندہ چکی ہے فلیراجع ۱۲  
۲۱ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱)

صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا أيضا ضعيف“ کے تحت لکھتے ہیں : ”وتعقب بأن سياق  
السؤال يقوى هذا التأويل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول  
التأويلات المذكورة إلا الثالث والله أعلم - كذا في فتح الباری - دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

۲۲ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) باب بیان وجوب الإحرام سے ماخوذ ہے ۱۲

## باب ماجاء فی العمرة من التنعیم

عن عبد الرحمن بن ابی بکر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر عبد الرحمن بن ابی بکر ان یعمرها فاشته من التنعیم۔ اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعیم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعیم اگر اعرام باندھنا چاہیے۔ جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعیم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعیم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ تنعیم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعیم دوسری حدود حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے "قالت،

سہ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

سہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۹) أبواب العمرة، باب عمرہ التنعیم۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب بیان وجوب الإحرام الخ ۱۲

سہ التنعیم : بفتح المشاء وسكون النون وكسر الهاء : مكان معروف خارج مكة وهو على أربعة أميال من مكة الى جهة المدينة ، كما نقله الفاكهي ..... وروى الفاكهي من طريق عبيد بن عمير قال : انما سمي التنعيم لأن الجبل الذي عن يمين الداخل يقال له : ناعم ، والذي عن اليسار يقال له : منعمر ، والوادي : نعان " فتح الباری (ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) باب عمرہ التنعیم ۱۲ مرتب

سہ لیکن اس توجہ پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجر مکتبے میں : قال المحب الطبري : التنعيم بعد من أدنى الحل إلى مكة بقليل وليس بطرف الحل ، بل بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحل فقد تجاوز " (فتح الباری ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ، باب عمرہ التنعیم جس سے معلوم ہوا کہ تنعیم "ادنی الحل" نہیں بلکہ حدود حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعیم عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہل جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعیم ہی تھی اس لئے آپؐ نے تنعیم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعیم پہنچ کر حدود حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہر حال رائج ہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ حل ہی ہے اور تنعیم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تنعیم بھی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دوسرے لیکن بقیہ جہات حل کی نسبت سے وہ بہر حال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعیم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجاوزاً ہے یا دوسری جہات حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ص ۲۸۳) واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف وأنا أبكي، فقال: ماذا لك؟ قلت: حضنت، قال: فلان تبكي، اصنعى ما يصنع الحاج، فقد منامكة ثم أتينا منى، ثم غدونا إلى عرفة، ثم رمينا الجمرات تلك الأيام، فلما كان يوم النفر ارتحل فتزل الحصبة، قالت: والله ما نزلها إلا من أحبلى، فأما عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: إجمل أختاك، فأخرجها من الحرم، قالت: والله ما ذكر الجعرانة ولا التنعيم فلتهل بعمره، فكان أدنانا من الحرم التنعيم، فأهللت بعمره الخ" اس روایت میں "فكان أدنانا من الحرم التنعيم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعيم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حدودِ محل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی۔

امام بخاریؒ کے منبع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکہ کی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیں گے۔  
لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاریؒ کا تفرّد ہے، اور جمہور امت

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ من أين ینبغی لہ أن یمر بہا ۱۲ م  
مکہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۵۵ تا ۲۶۰) باب ذکر المواقیت، مسألة: قال وأهل مكة إذا أرادوا  
العمرۃ فمن الحل الخ۔ اور طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ الخ۔ اور معارف السنن (۶۵ ص ۵۶۹ تا ۵۷۹) ۱۲ م  
۲۔ اس لئے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مہل أهل مكة للحج والعمرۃ" اور اس کے تحت  
حضرت ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل  
الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمهون لهم ولهم أنى عليهم من غيرهن ممن أراد  
الحج والعمرۃ ومن كان دون ذلك فمن حيث أشتأ حتى أهل مكة من مكة" (ج ۱ ص ۲۶۰)

علامہ صنیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بيان مهل أهل مكة، ولهذا ترجم بقوله باب مهل أهل مكة  
للحج والعمرۃ ومحل الشاهد هو قوله "حتى أهل مكة من مكة" كما ذكرنا، وهذا بظاهر يدل على أن مهلم هو  
مكة سواء كان للحج أو العمرۃ، ولكن مهل أهل مكة للعمرۃ الحل كما سيبيء بيانه" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۹) ۱۲ م  
۳۔ چنانچہ علامہ بخاریؒ لکھتے ہیں: "وبالجملة اتفقت الأئمة والأئمة على ميقات إحرام المعتمر من أهل مكة الحل  
دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامة في التذليل عليه فقها ورأية، فإذن البخاري تفرده في الأئمة بجواز  
إحرام أهل مكة من مكة ومن جمل ما استدل على الخروج إلى الحل بأن يتحقق نوع سفر في الخروج - والله أعلم

معارف السنن (۶۵ ص ۵۶۹ و ۵۷۹) ۱۲ م

کا یہی مسلک ہے کہ مکہ حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیں گے لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء في عمرة رجب

عن عمرو قال : سئل ابن عمر في أي شهر اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

فقال : في رجب ، فقالت عائشة : ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو معه - تعني ابن عمر - وما اعتمر في شهر رجب قط<sup>۱</sup> اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں ، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا اثبات ، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرہ رجب کا اثبات ہو رہا ہے ” عن مجاهد عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً إحداهن في رجب “

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے ” عن مجاهد قال : دخلت أنا وعمرة بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة وإذا أناس يصلون في المسجد صلوة الضحى ، قال : فألناه عن صلواتهم ، فقال : بدعة ، ثم قال له : كرام عمر النبي صلى الله

لہ کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۵ و ۲۵۹) باب ذکر المواقیت ۱۲ م

لہ شرح باب از مرتب ۱۲

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرة ، باب کم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۳۸) باب بیان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانهم .

لہ لفظ ” رجب “ کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے ، دونوں ہی قول ہیں ، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو ، اس مقام پر بہر حال لفظ ” رجب “ منصرف ہے ، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیتے تب بھی ” إذا نكروا منصرف “ کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا ، البتہ ترجمہ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے ۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۲ ص ۵۴۳ و ۵۴۴) ۱۲ مرتب

لہ الظاهر أنها لم تثبت عنده ، فلذلك أطلق عليها البدعة ، وقيل : أراد أنها من البدع المستحقة كما قال عمر رضي الله تعالى عنه في صلاة التراويح : ” نعت البدعة هذه “ وقيل : أراد أن إظهارها في المسجد والاجتماع لها هو البدعة لأن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الوجه ” كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۰۳) باب كرام عمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

علیہ وسلم؟ قال: أربع، إحداهن فی رجب، فکرها أن نزة علیہ، قال: وسمعا استناناً <sup>نُشْة</sup> أمر المؤمنین فی الحجة فقال عمرو: یا أماء یا أمرا المؤمنین، ألا تسمعن ما یقول أبو عبد الرحمن؟ قالت: ما یقول؟ قال: یقول: إن رسول الله صلی الله علیه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن فی رجب، قالت: یرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمره إلا وهو شاهده، وما اعتمر فی رجب قطاً۔ اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں: «وابن عمر یسمع فمما قال لا ولا نعم، سکت» اس کے تحت شرح میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: «قال العلماء: هذا یدل علی أنه اشتبه علیہ أونسى أو شاك ولهذا سکت عن الإنکار علی عائشة ومراجعتها بالكلام» لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ ہی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ اعلم

(از مرتب مفاہش عنہ)

## باب ما جاء فی عمرۃ رمضان

عن أمّ معقل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: عمرۃ فی رمضان تعدل حجة۔ حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرے تو چونکہ وہ عمرہ لہ ائی ابن عمر رضی اللہ عنہ ۳ م

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۱) أبواب العمرۃ، باب کما اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م  
۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) باب بیان عدد عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم و زمانہ من ۱۲ م  
۳۔ شرح باب از مرتب مفاہش عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۴۲، ۲۴۳) باب العمرۃ

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «أنها تعدل حجة معی یعنی عمرۃ فی رمضان» (ج ۱ ص ۲۴۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «فعمرة فی رمضان تقضى حجة او حجة معی» (ج ۱ ص ۲۹۸) باب فضل العمرۃ فی رمضان۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے «أنه سمع رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: عمرۃ فی رمضان کحجة معی» (قال المہیثی) رواہ الطبرانی فی الکبیر وفيہ ہلال مولیٰ انس و ہر ضعیف۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۱) باب العمرۃ فی رمضان ۱۲ مرتب  
۵۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرۃ رمضان سے متعلقہ زمان حضرت ام معقلؓ کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجتہ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہو جائے گی

واللہ اعلم

(از مرتب مفاہر منہ)

## باب ماجاء فی الذی یہل بالحج فیکسر أو یعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلہ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس عابس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مضیٰ الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطار بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؓ اور سفیان ثوریؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہر حال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہو جاتا ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحقؒ کے نزدیک احصار صرف عذو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام شلیم کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہیثم یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے بہر حال یہ کم سے کم چار متقل واقعات ہیں جن کے جواب میں آپؐ یہ ارشاد فرمایا کما حقہ المحب الطبری۔ دیکھئے معارف الشیخ (ج ۶ ص ۵۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۵۷)

۱۷ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "إجماع علی عدم قیامہا مقامہا۔ وقال ابن خزيمة: إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العدة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر۔ وقال ابن الجوزي: فيه أن ثواب العمل يزيد بن زيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب ومخلص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان صورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری

(ج ۱۰ ص ۱۱) باب عمرہ فی رمضان ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۲) أبواب المحصر وحجاء الصيد ۱۲ مرتب

مالکیہ وشافعیہ وغیرہ کا استدلال واثبات الحجة والعمرۃ لله فان اُحصرتُم فما استیسر  
من الہدی سے ہے کہ یہ آیت سورہ میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصاء  
بالعد وپیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار ورو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ مذہب کا تعلق ہے وہ لغت، روایت اور درایت۔ رتبہ سے راجح ہے۔  
لغت اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقتہً حبس بالمرض کیلئے  
استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت  
میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب و زجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے۔

۱۔ ادراج حب حج و عمرہ کرنا ہو تو اس حج و عمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر کسی دشمن یا مرض کی وجہ  
سے روک دئے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورہ بقرہ آیت ۱۹۷۔ ۱۲ مرتب  
۲۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ  
مِنْ الْهَدْيِ ۱۲

۳۔ امام رازی نے لفظ احصار پر تفسیر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:  
الأول: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض  
قال ابن السكيت: يقال: أحصره المرض إذا منعه من السفر، وقال ثعلب ونسبج الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.  
والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس المنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراد.  
والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو امرئ بن  
ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالوا: الإحصار الإحصار العذر، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله  
عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فتية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت  
وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، ومجته  
أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلا، أحدهم: الذين قالوا: الإحصار  
مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وهلى هذا المذهب تكون هذه الآية ناسخاً عما في أن إحصار المرض  
يفيد هذا الحكم، والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصلاً بسبب المرض أو بسبب العدو.  
وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً. لأن الله تعالى ملق الحكم على متى الإحصار فوجب أن يكون  
الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث: وهو أن الإحصار اسم  
للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبمقتدير ثبوتة فنحن نقس المرض على العدو وبما مع  
دفع الحرج، وهذا قياس جلي ظاهر، فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي.

دیکھئے التفسیر للکبیر رازی (ج ۵ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاد اللہ

روایت حدیث باب کی وجہ سے رائج ہے "عن عكرمة قال، حدثني الحجاج بن عمرو قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كسر أو عرج فقد حل، وعليه حجة أخرى فذكرت ذلك لأبي هريرة وابن عباس، فقالا صدق" یہ روایت صراحتہً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

اور درایت اس لئے رائج ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغي أن يكون حكمهما سواء۔

جہاں تک آیت "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوہ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرما دیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کر لے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کر دیجائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہو جائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کر سکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں ذنہ قد ذهب عنه النساء كلّه، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کر لے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدو ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جائے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصر بالمرض کو حلال نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا۔

۱۔ یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابو داؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)

باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) باب المحصر ۱۲ م

۲۔ حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذکرنا، دوسرے امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی الجامع لأحكام القرآن (المعروف بالقرطبي) (ج ۲ ص ۳۸) للسئلة الثالثة تحت قوله تعالى: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قوله ابوعلیہ حجة أخرى "محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں؟  
حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کر کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمد کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضا کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔  
ہماری دلیل حدیث باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعلیہ حجة أخرى" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے حدیثیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی۔  
جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضا کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو مستلزم نہیں لکھا ہوا ظاہر واللہ اعلم

۱۵ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (۵۸۳ ص ۶) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (۳ ص ۲۵۲) المسئلة السابقة تحت قوله تعالى: لَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ ۱۳

۱۷ ابراہیم نخعی، مجاہد، شعبی اور مکرّمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر لنزدی (ج ۲ ص ۲۵۳) بالاحصار ۳  
۱۸ چنانچہ مرداوی "الإضاف" میں لکھتے ہیں: "وعنه: عليه القضاء كالغرض وهو المذهب، قال في الغرر: والمذهب لزوم قضاء النفل، وجزم به الحزقي وصاحب الوجيز، وقال الزركشي، هذه الرواية أصحها عند الأصحاب"۔  
(ج ۲ ص ۲ ص ۲) باب الفوات والإحصار إن كان فرضاً وجب عليه القضاء ۱۲ مرتب

۱۹ حوالہ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نقلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداوی لکھتے ہیں "إن كان فرضاً وجب عليه القضاء بلا نزاع"۔  
۲۰ بلکہ مطلقاً ارشاد ہے "فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ ۱۳

۱۶ تفسیر قرطبی (۲ ص ۲۵) ۱۲

## باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عن ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله! إني أريد الحج فأشترط؟ قال: نعم، قالت: كيف أقول؟ قال: قولي: لبيك اللهم لبيك، لبيك محلي من الأرض حيث تحبسنى " جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعیہ مالکیہ اور خابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، خابلہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھیوں کہے "لبيك اللهم لبيك، محلي من الارض تحبسنى" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید مجاہد ہی ہے۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۵) باب جواز اشتراط للعمرة التحلل بعد المرض ونحوه — والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲) باب الاشتراط في الحج، وباب كيف يقول إذا اشترط — وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۲) باب الاشتراط في الحج — وابن ماجه في سننه (ص ۲) باب الشرط في الحج ۱۲ م

۱۳ م دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الإحصار في الحج، وفيه: "قيل هو قول جمهور العصابة والتابعين ومن بعدهم" قال به عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وعائشة وأقرسلة وجاعة من التابعين ۱۴ م مرتب عن عفا الله عنه

۱۵ م پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔ حوالہ بالا ۳ مرتب ۱۶ م دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب النکاح، باب الکفاءة في الدين۔ وفيه: "روى ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول الضمى والحكم وطائوس وسعيد بن جبیر"۔ علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۸) مسألة: قال: ويشترط فيقول: إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني الخ ۱۷ مرتب ۱۸ م چنانچہ سلامہ بن زورؒ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۸) میں لکھتے ہیں:

"ويذكر النووي في شرح المذهب (۸: ۳۱۰) ما يظهر منه أن الشافعي في كتاب المناسك نفسه الجديد عد ما القول بصحة الإشتراط وأنه لا يتحلل، ولكن البيهقي ومن بعده يلزمون إمامهم قوله بما لا اشتراط ۱۹ مرتب

نہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر ملال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیر کی حدیث باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال مکمل باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "أَنَّه كَانَ يَنْكُرُ الْأَشْرَاطَ فِي الْحَجِّ، وَيَقُولُ: أَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: أَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنْ حُبِسَ أَحَدُكُمْ عَنِ الْحَجِّ فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى يَخْرُجَ عَامًا قَابِلًا فِيهِدَى أَوْ يَصُومَ إِنْ لَمْ يَجِدْ هَدًى"۔

جہاں تک حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہ کا اطمینان خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، آپ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار فی الحج۔ سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں "حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَشْتَرُطُ" (ج ۲ ص ۱۳۲)۔  
کتاب الحج رقم الحدیث ۸۱ - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ مینی لکھتے ہیں: "وذهب بعض التابعين ومالك وأبو حنيفة إلى أنه لا يصح الاشتراط وحملوا الحديث على أنه قضية عين وأن ذلك مخصوص بضباعة.... قلت: حكى الخطابي ثم الروياني من الشافعية الخصوص بضباعة" عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الإحصار فی الحج ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیث باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہ کا یہ جملہ مذکور ہے "إِنِّي امْرَأَةٌ ثَقِيلَةٌ" (ج ۳ ص ۳۸۵)، باب جواز اشتراط المعمر التحلل بعد المرض ونحوه اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہ کے یہ الفاظ مروی ہیں "وَاللَّهِ لَا أُجِدُ فِي الْإِلا وَجَعَةٍ" (ج ۲ ص ۶۲) کتاب النکاح، باب الألفاء

فی الدین ۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدید بھی حاصل ہو جائے وہ یہ کہ عدم اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے۔

**فائدہ** حضرت ضیاء کی حدیث باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح باب الکفار فی الدین میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے ”وكانت تحت المقداد بن الأسود“ اس بنا پر بعض حضرات کو اس حدیث صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۲۰، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعد المرض ونحوہ) میں لکھتے ہیں :  
 ”وقال شيخنا المحمود قدس الله روحه : معنى إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأثير له في جواز التحلل، فإن الإحصار عند تحقق بالمرض أيضاً، ولو لم يشترط، ومع ذلك لا نسلم أن الاشتراط عبث، فإن العبث مالا فائدة فيه أصلاً، والفائدة لا تنحصر في تغيير الأحكام، فيعقل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسليته نفسها وتسكين قلبها وإزالة ما كان يخلج في صدرها من عروض أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به، فإن المؤمن المنيب إذا غر على عمل من الأعمال الحسنة عن ما جازماً متحتماً وشرع فيه من غير تردد وتلعثم، ثم يعرض له في خلافه من الموانع التي تعوقه عن إكمال شق عليه فتحة والخروج منه بالغاية ولو عذر بل لأمر شرعي كما لا يخفى على من تأمل في قصة الحديدية وأحاديث فتح الحج إلى العرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان في عمل وصريح بتعليق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من فعله وتركه حسب ما يتفق له فكانه لم يلتزمه، فهذا الاشبهة أنه لا يتضيق لتركه ولا يخرج لرفضه إن ألجئ إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحرام من أول الأمر يهون عليه شأنه ويسهل عليه أمره، وهذه فائدة عظيمة للاشتراط لا سيما في حق من يتوقع لحوق العوائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لا فائدة فيه على تقدير جواز التحلل من الإحرام من غير اشتراط؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الموفق لإصابة الحق في كل باب“ ۱۲ مرتب

علامہ چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں : ”وعن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عنده بكل إحصار“ المفتی (ج ۳ ص ۲۸۳) مسأله : قال : ويشترط التحلل  
 علامہ بنوری لکھتے ہیں : ”وعلى هذه الرواية، الاشتراط نافع عند أبي حنيفة، ولم يكن لغواً مع ما فيه من

تطهير خاطرها التحلل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) ۱۲ مرتب  
 علامہ دیجی صمیم بخاری (ج ۲ ص ۶۲) ۱۲

ہوسکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانی صاحب اعلیٰ السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہ سے تسامع ہوا ہے درحقیقت علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنن میں صراحتاً لکھا ہے "أخرجها البخاری فی کتاب النکاح لا فی الحجۃ" غالباً حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ حوالہ نہیں گذر سکا۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة

عن عائشة أنها قالت ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صفية بنت حُجٍّ حاضت في أيام مني. فقال: أحابستنا هي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذا " اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے، البتہ صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہو جائے تو جس طرح اس سے طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طواف وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گو یا حائضہ عورت سے طواف وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طواف زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طواف وداع کے لئے بھی انتظار کرے گی۔

۱۔ چنانچہ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وقد خفي على كثير محله في الصحيح لإخراجه في غير محله المعروف عند القوم، فأذكروه وادعوا أنه ليس متفقاً عليه كالشيخ أحمد شاكر والشيخ العثماني صاحب اعلیٰ السنن وغيرهما" دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۲۳) باب الاشتراط فی الحجۃ والعمرة ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۳) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت۔ و مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۹) باب بیان وجوب الإحرام الخ (ج ۱ ص ۴۲) باب وجوب طواف الوداع

وسقوطه عن الحائض ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عبد اللہ بن اوس کی روایت سے حضرت عمر کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں : « أَتَيْتُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ يَوْمَ النِّحْرِ ثُمَّ تَحِيضُ قَالَ : لَيْسَ بِهَا عَهْدٌ بِالْبَيْتِ ، قَالَ : فَقَالَ الْحَارِثُ : كَذَلِكَ أَفْتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : فَقَالَ عُمَرُ : أُرَبِّتُ عَنْ يَدَيْكَ سَأَلْتَنِي عَنْ شَيْءٍ سَأَلْتَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكَيْمَا أَخَالَفَ »

لیکن امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔ علامہ خطابیؒ نے حضرت عمرؓ کے مسلک کا یہ محمل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طواف وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا۔

بہر حال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہؓ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپؐ نے فرمایا : « أَحَابَسْتَنَاهِي » لیکن جب آپؐ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ افاغہ کر چکی ہیں تو آپؐ نے فرمایا : « فَلَا إِذَا » یعنی « فَلَا تَحْبِسُنَا حِينَئِذٍ لَأَنَّا أَدَّتِ الْفَرَضَ الَّذِي هُوَ رَكْنُ الْحَجِّ » اگر طواف وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپؐ « فَلَا إِذَا » نہ فرماتے۔ واللہ اعلم

حدیث باب سے جہاں حائضہ طواف وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طواف زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طواف زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۷ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاوی نے اس مقام پر حضرت عائشہؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ام سلیمؓ وغیرہ کی روایات کو بھی نسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

۱۸ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للسندري (ج ۲ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

۱۹ مکہ الہمزة فیہ للاستفہام، آی : « أَمَا نَعْتَمُنَا مِنَ التَّوَجُّهِ مِنْ مَكَّةَ فِي الْوَقْتِ الَّذِي أَرَدْنَا التَّوَجُّهَ فِيهِ فَلَنَأْمَنَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُمَا طَافَتَا طَوَافَ الْإِفَاضَةِ » عمدہ (۱۰ ص ۱۰۵) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے یہ

**ایک مشکل اور اس کا حل** ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر کئے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احتقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کرے۔

لے دیکھئے المغنی (ج ۳ صفحہ ۳۴۴) مسألة: قال: ثم يزور البيت فيطوف به سبعا الخ ۱۲ م

لے دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲۹ صفحہ ۲۴۴ تا ۲۴۵) سئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم يمكنها المقام بعد الحاج

هل تطوف أو يلزمها دم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”الحمد لله، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف؟ قولان مشهوران:

أحدهما: أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين.

والثاني: ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى.

فعند هؤلاء لوطاف جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسة أجزاء الطواف وعليه دم، لكن اختلف أصحاب

أحمد هل هذا مطلق في حق المعذور الذي نسي الجنابة؟ وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضاً أو جنباً،

فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضاً أو نسي العذر، فإن الحج واجب عليها، ولم يقل أحد من العلماء: إن الحائض

يسقط عنها الحج، وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما يجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة.

فلو أمكنها أن تقيم بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب، فأما إذا لم يمكن فإن أوجب عليها

الرجوع مرة ثانية كان أوجب عليها سفران للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشريعة.

ثم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب لإمام الركب، وحيضها في الشهر العادة، فهذا لا يمكنها أن تطوف

ظاهر البتة. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت

عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من حجَّ هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت، طواف وداع امام مالکؒ، داودِ ظاہریؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک سنت ہے اور اس کے ترک کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے اخاف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی وغیرہ نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں «أحب إلّی أن یطوف المکي لأنة ینتہم المناسک»

قوله «أو اعتمر» معتمر پر طواف وداع واجب نہیں، لیکن حدیث باب میں «من حجَّ هذا البيت أو اعتمر» کے الفاظ بظاہر اس پر دلالت ہیں کہ طواف وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وأصول الشریعة مبنیة علی أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات یسقط عنه کما لو عجز للمعلی عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وکما لو عجز الطائف أن یطوف بنفسه راكباً أو لجلد فإنه یجمل ویطأ به. ومن قال: إنه یجوز لها الطرف بلا طهارة إن كانت غیر معذورة مع الدم کما یقولہ من یقولہ من أصحاب أبي حنیفة وأحمد، فقولهم لذلك مع العذر رأی وأحرى، وأما الاعتسال فإن فعلته فحسن کما تغتسل بالماء والنساء للإحرام. والله أعلم. ۱۲ مرتب مفاہیصہ

(حاشیہ صفحہ ۲۱۸)

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننه (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۲۔ کذا نقل النووي مذهب الشافعية، أنظر شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، وقال ابن قدامة فی المغنی (ج ۳ ص ۵۵)، مسألة: قال: فإذا أتى مكة لم یخرج حتی یودع البيت؛ وقال الشافعی فی قولہ له: لا یجب بترک شئ لأنه یسقط عن الحائض فلم یکن واجباً کطواف القدوم ولأنه کتحیة البيت أشبه طواف القدوم ۱۲ مرتب

۳۔ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب  
۴۔ چنانچہ موطا امام محمد میں حضرت عمر فاروقؓ کے اثر «لا یصدر أحد من الحاج حتی یطوف بالبیت، فإن آخر النسک الطواف بالبیت» (ص ۲۳، باب الصد) سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف صد یعنی طواف وداع مرد حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحب اعلام السنن لکھتے ہیں «قلت، قوله: لا یصدر أحد من الحاج» دلیل علی اختصاصہ بهذا الطواف ولا یجب علی العتمر «اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۰) باب وجوب طواف الوداع علی أهل الأفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیث باب میں "أواعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجاج بن ارطاة کا تفسر ہے، ورد سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں ثمرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

قوله: فليكن آخر عهدہ بالبيت "اس سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طواف وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طواف وداع کا اعادہ کرے جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ والشرائع علم۔

۱۔ حجاج بن ارطاة - يفتح الهرم - ابن ثور بن هبيرة الغنوي أبو ارطاة الكوفي القاضي أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس، من السابعة "تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۱۵۱ رقم ۱۳۵) ۱۲ مرتب  
۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۱) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۳۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۵۹) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع

علامہ عینی لکھتے ہیں: "واختلفوا فيمن ودع ثم بدله في شراء حوائجه، فقال عطاء: يعيد حتى يكون آخر

عهدہ الطواف بالبيت ونحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شيء عليه وإن أقام يوماً أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهراً أو أكثر أجزاءه ولا إعادة عليه" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۹) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ شیخ بن ہمام فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸۷) وھذہ فروع تتعلق بالطواف میں لکھتے ہیں: "نعم روی عن أبي حنيفة رحمه الله عنه إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحب أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون بين طوافه ونفري حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر" ۱۲ مرتب

۵۔ علامہ عینی عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵) باب طواف الوداع میں لکھتے ہیں:

"قال (مالك) ومن آخر طواف الوداع وخبر ولم يطف، إن كان قريباً رجع فطاف، وإن لم يرج

فلا شيء عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريباً رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دمًا. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر: خروئت من يديك، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تغبرنا به. «خروئت من يديك» کا مطلب ہے «سقطت بسبب فعل يديك» یعنی تو اپنے فعل کی وجہ سے ہلاک ہو جائے اور گر جائے۔ یا حکم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ سے ہلاک و شہرہ سار ہی ہو جاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں یعنی «عن الحارث بن عبد الله بن اوس قال: أتيت عمر بن الخطاب فسلته من المرأة تطوف بالبیت يوم النحر ثم تخمض، قال: لیکن آخر عهدھا بالبیت، قال: فقال الحارث: كذلك أفتانی رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فقال عمر: أربت عن يديك، سألتنی عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لیكما أخالفت». حضرت عمر فاروقؓ حضرت حارث بن عبد الله بن اوسؓ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کر دیا، اس میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمرؓ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہو جاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی، اس لئے حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کر چکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کر دینی چاہیے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً

عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطافهما طوافاً واحداً. یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

ولتختلفوا في حد القرب فروی أن عمر رضی اللہ عنہ رد رجلاً من مزاظرہ ان لم یکن ودع و بین مزاظرہ و منکة ثمانية عشر ميلاً، وعند أبي حنيفة يرجع ما يبلغ المواقيت، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر فيها الصلاة، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم. ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۲۲۰)

۱۲ قولہ: «خروئت من يديك» أي سقطت من أجل مكروه يصيب يدك من قطع أو وجع. وقيل: كناية عن الخجل، يقال: خروئت من يدي: أي خجلت، وسياق الحديث يدل عليه. وقيل: أي سقطت إلى الأرض من سبب يديك، أي من جنائتها. كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۱۶۹) مادة «خر» ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۲ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۲) طواف القرآن ۱۲ م

مسند بھی معرکہ الآثار مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں ؟  
 حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی  
 ہوتی ہے، دوسرے طوافِ قدوم جو سنت ہے، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رکنِ حج ہے  
 اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو، چوتھے طوافِ وداع جو  
 واجب ہے اللہ جانفہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کما بینا۔  
 ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ  
 طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی  
 اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے  
 اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم،  
 طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا  
 تداخل ہو جاتا ہے۔

۱۔ ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھیے کتاب المبسوط لشمس الدین السرخسی (ج ۲ ص ۲۵۲) باب الطواف ۱۲  
 ۲۔ کافی الہدایہ (۵۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲

۳۔ کافی المبسوط لشمس الدین السرخسی (ج ۲ ص ۲۵۲) وفیہ: وقال مالک رحمہ اللہ تعالیٰ: «هو واجب» وراجعہ للادل ۱۲

۴۔ کافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الإحرام ۱۲

۵۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲

۶۔ فی شرح باب ما جاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة " ۱۲

۷۔ چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پٹی اپنی تفسیر منظرہ میں لکھتے ہیں: «قلت: وذلك الطواف والسعي كان لعمرته وكفا»

عن طواف القدوم والحج « دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵۲) بعد تمام آیتہ «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ الْهٰذَا»

امام طحاوی کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۲) باب القارن کم علیہ

من الطواف لعمرته ولحجته ۱۲ مرتب

۸۔ جیسا کہ یہ مسند مختلف کتب فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھئے رد المحتار علی الدر المختار (ج ۱ ص ۲۵۶) مطلب فی

تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

۹۔ دیکھئے معارف السنن (۶۵ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۳ ص ۲۶۵ و ۲۶۶) مسألة قال: وليس في عمل القارن زيادة على

عمل المفرد إلّا - نیز دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے ”عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً یعنی طواف الزيارة فقط ويجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة وعند الحنفية يطوف طوافين یعنی طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزيارة“  
حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی سہلؒ سے منقول ہے۔

### دلائل احناف | حنفیہ کے دلائل ورج ذیل ہیں :

① مسند ابی حنیفہ میں حضرت صبی بن عبد کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا ”فصنعت ماذا؟“ اس پر انہوں نے جواب دیا: ”مضیت فطفت طوافاً لعمری وسعیئ سعياً لعمری، ثم عدت مثل ذلك ثم بقيت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيت آخر نسكى“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”هذه بيتك محمد صلى الله عليه وسلم“ وبمثله أخرج ابن حزم في المحلى

صلہ علامہ ابن قدامہ المغنی (۳ ج ۲۶۵ و ۲۶۶) میں لکھتے ہیں: ”المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجوز له طواف واحد وسعي واحد لحجه وعمرته، نص عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔“

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۱۸۸) باب کیف تہل الحائض والنفساء۔  
معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب  
۱۵ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”وقال مجاهد (مجاہد کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؓ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ سے مطابق سمجھا ہے، وجابر بن زید وشريح القاضی والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والغني والاوزاعي والثوري والاسود بن يزيد والحسن بن حي وحامد بن سلمة وحامد بن سليمان والحكم بن عيينة وزيد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي سہل وأبو حنيفة وأصحابه : لا بد للقارن من طوافين وسعين وحكى ذلك عن عمرو بن علي وإبنه الحسن والحسين وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد“ عمدہ القاری (ج ۹ ص ۱۸۸) باب کیف تہل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب معنی منہ

۱۳ دیکھئے مسند ابی حنیفہ مع شرحہ علی القاری (ص ۱۱۲ و ۱۱۳، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صبیؒ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”صنعت ماذا يا صبي؟ قال : هللت (هل الحائض والنفساء) يا أمير المؤمنين بالحجر والعرة فلما قدمت مكة وطفت بالبیت وطفت بين الصفا والمروة لعمری ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبیت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أمت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمعتني ثم أهللت قال : ضرب عمر على ظهري وقال : هذيت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم“  
(باقی حاشیہ رکھے صفحہ ۲۲۴)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے البتہ اس میں دو طوائفوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔  
 اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابراہیم نخعی کا مثنیٰ بن معبد اور حضرت عمرؓ کسی سے  
 بھی سماع ثابت نہیں ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں،  
 چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ "تمہید" میں امام اعظمؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لبراہیم: إذا حدثني  
 حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فأعلم أنه عن غير واحد  
 وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل ان کی سند  
 سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل  
 إبراهيم النخعي أقوى من مسانيدهم" بلکہ انہوں نے ایک منابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل  
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ما ذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافاً لعمرى، ثم  
 سميت بين الصفا والمروة لعمرى، ثم عدت فطفت بالبيت لحجتي ثم سميت بين الصفا والمروة لحجتي، قال:  
 ثم صنعت ما ذا؟ قال: أقت حراماً لم يحل لي شيء حرم على من محظورات حق إذا كان يوم النحر فبعت ما استيسر  
 من الهدى شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے  
 مسند ابی حنیفہ (ص ۱۸۸) ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱، ص ۱۸۸) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد الخ۔ طبع مدرستہ اسلامیہ ۱۳۸۲ھ ۱۲ مرتب  
 (حاشیہ صفحہ ۱۸۸)

۱۲ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۲) القرآن۔ مگر سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ ص ۲۵۱) باب فی الإقران۔ نیز دیکھئے سنن  
 ابن ماجہ (ص ۲۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

۱۳ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لعلیق ابراہیم النخعی أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه  
 وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنسا ولم يسمع منه"

کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (ص ۱) باب الألف ۱۲ مرتب

۱۴ (ج ۱ ص ۲۸۷) باب بیان التذلیس الخ ۴

۱۵ هو الزبالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسیل ابراہیمؒ أحب إلي من مراسیل الشعبي،

وهذا رأي عن يحيى بن معين، أيضاً: أعجب إني من رسائل سائر بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" او

امام احمدؒ، ابراہیم نخعی کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بهما" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۸۸ و ص ۲۵۱) النوع

التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه ومرسله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح<sup>۱</sup>۔

(۲) امام نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں مسند علیؑ کے تحت روایت ذکر کی ہے ”من حماد بن عبد الرحمن الأنصاری عن إبراهيم بن محمد ابن الحنفية قال: طفت مع أبي - وقد جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعين، وحدثني أن علياً فعل ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك“۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اور حافظ ابن حجر درایہ میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”أخرجه النسائي في مسنده، ورواته موثقون“ لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؑ کی اس روایت میں یہ متفرد بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنی نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنی میں حضرت علیؑ ہی کی ایک اور روایت ہے ”حدثنا يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول حدثنا جدي حدثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن مارة عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعين وقال هكذا رأيته رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع“۔

۱۔ التمهيد لما في اللؤلؤ من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۲) باب بيان التدليس الخ ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) باب القرآن ۱۲ م

۳۔ قال صاحب التنقيح، وحماد هنا ضعفه الأزدي..... قال بعض الحفاظ: هو مجهول، والحدث

من أجله لا يصح“ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

۴۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲) رقم (۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۳، رقم ۱۳۱) باب المواقيت ۱۲ مرتب

۷۔ دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۳، رقم ۱۳۱) باب المواقيت ۱۲ م

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے۔  
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، ان کی روایت مقبول ورنہ کم از کم متابعت کے لئے تو ضروری پیش کی جاسکتی ہے۔

۴۷) حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "قال: طاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طاب عمرته وحجته طوافين، وسعى سعين، وأبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود"۔

۱۔ چنانچہ لام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارة متروك الحديث" حوالہ ۲۷  
۲۔ چنانچہ جہاں ان کی تصنیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وكان من كبار الفقهاء في زمانه وني قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن مینہ کا قول نقل کرتے ہیں "كان له فضل، وغيره أحفظ منه"۔

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص ۵۵، و ص ۵۶، رقم ۱۹۸۵)۔

"محمد بن داود حدیثی فرماتے ہیں "سمعت عيسى بن يونس - وسئل عن الحسن بن عمارة - فقال: شيخ صالح"۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵) بتحقيق الدكتور بشار عواد معروف۔

نیز ایوب بن سویر فرماتے ہیں "كنت عند سفيان الثوري فذكر الحسن بن عمارة فخره، فقلت له: يا أبا عبد الله

هو عندی خير منك، قال: وكيف ذاك؟ قلت: جلست معه غير مرة، فيجوزي ذكرك، فما يذكرك إلا

بخير، قال أيوب: فما سمعت سفيان ذاكرًا الحسن بن عمارة بعد ذلك إلا بخير حتى فارقته"۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵)۔

نیز حافظ مزنی نقل کرتے ہیں "وكان مسعروا الحسن يجلسان في موضع واحد، فكان مسعر إذا شل عن

الحديث - والحسن ابن عمارة حاضر - لم يحدث، وهذا: سل أبا محمد" (أى سل الحسن بن عمارة)۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵)۔

"عن معمر قال، التادى الحسن بن عمارة مظالم الكوفة نلع كعش، فقال: ظالمولى مظالمنا، فبلغ الحسن

فبعث إليه بأقواب ونفقة، فقال الأعمش: مثل هذا يوتى علينا، يرمم صغيرنا، ويوقر كبيرنا، ويعود على صغيرنا،

فقال جيل: يا أبا محمد، ما هذا قولك فيه أمس! فقال: حدثني خيمثة عن ابن مسعود قال: "جئلت

القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها" تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۹۵) رقم ۱۲۵۲۔

نیز قاضی ابو محمد حسن بن مبرار بن راجہ مزنیؒ نے "المحدث الفاضل بين الراوى والرائى" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں بغض

اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص ۲۲ تا ۲۳) طبع

دار الفکر بیروت ۱۴۱۵ھ بتحقيق الدكتور محمد عجاج الخطيب ۱۲ مرتب عفا الله عنه

سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵۵) باب المواقیت رقم ۱۲۵۲ - ۱۲۵۳

اس روایت میں ابو بردہ ہیں جو بقول امام دارقطنی ضعیف ہیں۔ لیکن ابن عدی ان کے بارے میں فرماتے ہیں "هو ممنون، يكتب حديثه من الضعفاء" نیز ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔

(۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طوافین وسعی سعین"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدی ایک ثقہ راوی ہیں ثقہ اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ مارونی نے امام دارقطنی کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، چنانچہ مجاہدان کے بارے

سے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وأبو بردة هذا هو عمرو بن يزيد، ضعيف" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷۱) باب المواقيت - ۱۲ م

کے الکامل فی منشاء الرجال (ج ۵ ص ۱۸۱) عمرو بن يزيد، أبو بردة كوفي قيسى ۱۲ م

کے کما فی معارف السنن (۱۵ ص ۱۷۱) ۱۲ م

کے (ج ۲ ص ۱۷۱) رقم ۱۷۱ - ۱۲ م

۵۰ چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قال الشيخ أبو الحسن (أي الدارقطني): يقال: إن محمد بن يحيى الأزدي حدث بهذا من حفظه، فوهم في متنه، والصواب بهذا الإسناد: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرۃ" وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي، وقد حدث به محمد بن يحيى الأزدي على الصواب مراراً، ويقال: إنه رجع من ذكر الطواف والسعي إلى الصواب، والله أعلم" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷۱، رقم ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۵۱ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے میں "تقريب التهذيب" میں لکھتے ہیں "محمد بن يحيى بن عبد الكريم بن نايف الأزدي البصري، نزيل بغداد، ثقة، من كبار الحادوية عشرة، مات سنة اثنتين وخمسين، أخرجه له أبو داود في القدر، والترمذي وابن ماجه في مستهبا" (ج ۲ ص ۱۷۱، رقم ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۵۲ چنانچہ الجوهري النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۵ ص ۱۷۱) باب المغرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد (ال) میں لکھتے ہیں: "قلت: قوله (أي الدارقطني): "حدث به من حفظه فوهم" لم ينسبه إلى

أحد من يعتمد عليه، وكذا قوله (أي الدارقطني): "ويقال: إنه قد رجع عنه" والظاهر أنا السراة أنه سكت عنه وإذا ذكر هذه الزيادة مرة وسكت عنها مرة لعذر لا تترك الزيادة، ولو كان في الحديث

علة أخرج غير هذا الذكر الدارقطني ظاهراً ۱۲ مرتب

۵۳ (ج ۲ ص ۱۷۱) رقم ۱۷۱، باب المواقيت ۱۲ م

میں نقل کرتے ہیں ”اِنَّهٗ جمع بین حجۃہ وعمرتہ معاً، وقال: سبیلہما واحد، قال: فطاف لہما طوافین وسعی لہما سعیین، وقال: ہکذا رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منع کما صنعت“

اس روایت میں حسن بن عمارہ کے سوا کوئی راوی مشہم نہیں اور ان کے بارے میں بھی ہم نیچے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابہ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے:-

① کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے ”أخبرنا أبو حنیفة قال:

حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعی عن أبي نصر السلمي عن علی بن أبي طالب رضی اللہ عنہ قال: إذا أهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافین واسع لهما سعیین بالصفا والمروة، قال منصور: فلقیت مجاہداً وهریفتی بطواف واحد لمن قرن، فحدثت بهذا الحديث، فقال لو كنت سمعت لم أفت إلا بطوافین، وأما بعد اليوم فلا أفت إلا بهما“

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں ”وفی إسنادہ راوی مجهول“، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجهول سے ان کی مراد ابو نصر سلمیٰؒ ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعة اور علامہ ہیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابو نصر سلمیٰؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہذا ان کو مجهول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں نیز

لہ چنانچہ ملامہ بنوریؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولیس فیہ من یتہم غیر الحسن بن عمارۃ عندہم ولم یکن للدارقطنی الکلام فیہ بغیر جرحہ بالحسن بن عمارۃ وغیر اثبات معارضتہ بحديث الحسن بن عمارۃ نفسه من حدیث ابن عباس مرفوعاً، ولا ریب أن المحدث یروی روایتین عن صحابیین متعارضتین، والفقیہ ینتار منہما اجتہاداً وفقہاً واحداً منہما“ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۱) ۲۱

لہ کتاب الآثار (ص ۶۷ و ۶۸) رقم ۳۲۵ کتاب المناسک، باب القرآن وفضل الإحرام ۲۱۲

لہ المدایۃ (ج ۲ ص ۲۵)، تحت رقم ۴۹۰ باب وجوہ الإحرام ۲۱۲

لہ اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام روایات بلاشبہ معروف ہیں ۲۱۲

ابن خلفون کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمر کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہد کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف، پھر عبدالرحمن بن اذینہ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے۔ کما تر فی شرح معانی الآثار۔

- (۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”حد ثنا هشیم بن بشر عن منصور بن رازان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليًا وابن مسعود قالوا في القارن: يطوف طوافين“۔
- (۳) مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج والعمرة فطفت طوافين واسع سعيتين“۔
- (۴) محلی میں ابن خزم نے حضرت حسین بن علیؓ کا اثر بھی ذکر کیا ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج و“۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھیے اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعين ۱۲ م  
 ۲۔ (ج ۱ ص ۳۴۵) باب القارن كمر عليه من الطواف لعمرة ولحجته۔ نیز دیکھیے ”التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد“ (ج ۸ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۴ ص ۲۳۲ و ۲۳۵) في القارن من قال يطوف طوافين۔ رقم ۲۱۸۷

علامہ ہار دینیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ورجال هذا السند ثقات، وزیاد بن مالک ذکرہ ابن حبان فی الثقات“ الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۵۸) باب المفرد والقارن یکفیهما طواف واحد وسعی واحد۔

واضح رہے کہ نصیب الراہ میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”ویسعی سعين“ کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھیے (ج ۳ ص ۱۱۳) قبیل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی ”درایہ“ میں بھی یہ روایت ”ویسعی سعين“ کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔ دیکھیے (ج ۲ ص ۱۵۲) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹۔ ۱۲ مرتب معنی منہ

۳۔ (ج ۴ ص ۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) في القارن من قال: يطوف طوافين۔

حافظ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھیے (ج ۲ ص ۱۵۲) ۱۲ م

العمرة فقط طوافین واسع سعین<sup>۱</sup>۔

جہاں تک حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طوافِ عمرہ کا تداخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طوافِ عمرہ ہے جس میں طوافِ قدم کا تداخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجع ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طوافِ تحلل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تحلل کا سبب بنا ہو اور وہ طوافِ زیارت تھا کیونکہ طوافِ عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

۱۔ محلی میں یہ اثرہ حجاج بن أرطاة عن الحكم بن عمرو بن الأسود عن الحسين بن علي، کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۱، ص ۱۷۵) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؒ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض روایات محکم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابلِ تحقیق ہے ۲۔ مرتب

۳۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے: وَأَمَّا الَّذِينَ جَعَلُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَمَا ظَاهِرُهُمَا طَوَافٌ وَاحِدٌ۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۵) باب طواف القارن، کتاب المناسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۵) باب بیان وجوہ الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری میں یہ الفاظ آئے ہیں: فَطَافَ لَهَا طَوَافًا وَاحِدًا۔ اور بخاری میں ہی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے: كَذَلِكَ فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ج ۱ ص ۱۷۵) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۵) باب

جواز التحلل بالاحصار الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما۔  
پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی عیدہ  
کرنی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

۱۔ حدیث باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی  
ہے چنانچہ ان کے شاگرد رشید ملا شہیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الہم (ج ۳ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف  
العلماء فی أن القارن یکتبہ طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان (الخ) میں نقل فرماتے ہیں: "وقال شیخنا  
المحمود قدس اللہ روحہ: اعلم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجة الوداع  
ثلاثة أطراف، الأول یوم دخول مكة الرابع من ذی الحجۃ، والثانی طواف الإفاضة لعاشرة ذی الحجۃ، والثالث  
طواف الوداع للرابع عشر من ذی الحجۃ، فهذا قد ثبت ثبوتاً لامرئاً له ولا مرية فیہ، ولا یستطیع أحد  
مستن له أدنی مساس بالعلم أن ینکره أو یشک فیہ فلو ذهبنا إلى ظن حدیث عائشہ: "أی من قولها: إنما  
طافوا طوافاً واحداً۔ للزمنا القول بأنهم لم یطوفوا من الاستداد إلى الانتهاء إلا طوافاً واحداً، وهذا صریح  
لبطلان عنده الكل، لكونه خلاف الواقع، فلا بد لكل فريق من العدل عن ظاهره ونأویله بما لا یخالف الواقع،  
ولهذا أوله الجمهور بأن معناه إنما طافوا طوافاً واحداً، أی طواف الرکن للحج والعمره، فلما اضطروا إلى التأویل  
وتقدموا القیوم ولعمریق فی أیدیهم قاهر الحدیث، فأی منیة لهم؟ وأی لوم وتجبیر علی الحنفیة إن أولوه  
بما لا یعارض الأحادیث الدالة علی تعدد الطواف للقارن، بل یلازم سیاق بعض روایات عائشہ وابن عمر  
رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظلمت أن مقصود عائشہ بهذا الحدیث لیس بیان وحدة الطواف وتعدده  
بل الغرض الأصلی إثبات القتل بین الطوافین للمتعتین ونفیہ عن القارنین، فمعنی قولها: "فإنما طافوا  
طوافاً واحداً" أی إنما طافوا للإحلال منها طوافاً واحداً، وهو طواف الإفاضة، بخلاف المتعتین، فإنهم  
حلوا أولاً من العمره بالطواف الأول ثم حلوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناه قولها فی طریق أبي الأسدی  
عن عروة عنها: "فأما من أهل بعرة فحل، وأما من أهل حج، أو جمع الحج والعمره فلم یحلوا حتی کان یوم النحر"  
وکذا ما فی حدیث ابن عمر القول من طریق الدراوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیره "من أحرم بالحج والعمره  
لجزاء طواف واحد وسعی واحد منهما حتی یحل منهما جميعاً" یشعر بما قلناه إن ثبت صحته، ولكن قد أعله  
الطحاوی بأن الدراوردی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف "۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۶۶۶ و ۶۶۷) مسألة: "ولیس فی عمل القارن زیادة علی عمل  
المفرد، اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۸۳) باب کیف تمهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے  
حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو نیچے گزر چکی ہیں۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثنائیہ  
صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیث صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل  
کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راكباً وارد ہوا ہے۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی  
کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راكباً۔

۱۱۔ مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: «من أحرم بالحج والعمرة أجزاء  
طواف واحد وسعی واحد عنهما، حتى يحل منهما جميعاً» ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱)

اور مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے: «لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا  
والمروة إلا طوافاً واحداً» (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بیان أن السعی لا يتكرر ۱۲ مرتب

۱۲۔ چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت نیچے جتنی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعیین کا ذکر ہے ۱۲ م

۱۳۔ سعی ماشیہ کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے یہ الفاظ: «ثم نزل إلى المروة حتى انصبت قدماه  
في بطن الوادي، حتى إذا صعدت ماشياً حتى أتى المروة» الحديث (ج ۱ ص ۱۱۱) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم  
اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جہازؓ کی روایت: «قال: رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش  
فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أنشع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى»  
(ج ۲ ص ۱۱۱) المشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی ترابہؓ کی روایت: «قالت: رأيت رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو يراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي  
يدور به إزاره» (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في السعي۔

سعی راكب کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں: «طاف النبي صلى الله عليه وسلم  
في حجة الوداع على راحلته بالبیت وبين الصفا والمروة ليرواه الناس» (ج ۲ ص ۱۱۱) الطواف بين الصفا و  
المروة على الراحلة۔

نیز سعیین اور سعی ماشیاً اور راكباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۵ ص ۱۵۹ تا ۱۶۵) ذکر طوافہ علی السلام

بین الصفا والمروة - ۱۲ مرتب معنی عنہ

۱۴۔ دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص ۲۳۱) معرأته صلى الله عليه وسلم طاف القدر والزيارة وسعی سعیین ۱۲

مرتب معنی عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سنی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سنی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما اخرجہ الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز درادردیؒ کے طریق سے آئی ہے، وہو سنی الحفظ کما صرح بہ المحدثون، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سنی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سنی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سنی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۱۔ چنانچہ ابو زرؓ ان کے بارے میں کہتے ہیں ”سنی الحفظ“ ابو حاتم کہتے ہیں ”لا یحتج بہ“ امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں ”إذا حدثنا من حفظہ جاء ببواطیل“۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”صدوق من علماء الملة“ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۳۳ و ۶۳۴، رقم ۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”صدوق کان یحدث من کتب غیرہ فی خطی، قال النائی: حدیثہ عن عبید اللہ العمری منکر“ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۱۵، رقم ۱۲۳۸)

واضح رہے کہ عبدالعزیز درادردیؒ کی حدیث باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۱۔ جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طرق ہیں :-

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے ”لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة الا طوافاً واحداً“ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بیان أن السعی لا یتکثر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخریاب یہ الفاظ آئے ہیں ”الا طوافاً واحداً طوافاً الاقل“ (ج ۱ ص ۱۱۱)۔ سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱۱) باب طواف القلن۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے ”حدثنا موسیٰ بن اسماعیل ثنا حماد، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن ابي رباح، عن جابر قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم و

أصحابه لأربع ليال خلون من ذي الحجة، فلما طافوا بالبيت وبالصفا والمروة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اجعلوها عمرة إلا من كان معه الهدى، فلما كان يوم التروية: أهلوا بالحجة، فلما كان يوم النحر: قدموا طافوا

بالبيت، ولم يطوفوا بين الصفا والمروة“۔

صاحبہ اللہ علامہ عثمانی قدس سرہ نے ان طرق میں سے مسلم کی ”ابو الزبیر عن جابر“ والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

روایت یعنی « لم یطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً طوافاً لأول »  
کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳) الدلیل علی تعدد السعی علی القارن ۔

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں : « أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وأهلنا، لما قد منا مكة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اجعلوا إهداكم بالحج عمرة إلا من قلده الهدى، طفنا بالبیت وبين الصفا والمروة وأتيانا النساء، ولبسنا الثياب، وقال : من قلده الهدى فإنه لا يحل له حتى يبلغ الهدى محله، ثم أمنا عشيّة التروية أن نهل بالحج، فإذا فرغنا من المناسك جئنا فطفنا بالبیت وبالصفا والمروة، فقد تم حجنا وعلينا الهدى الخ » (ج ۱ ص ۱۷۷) باب قول الله عز وجل : ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَجِدِ الْحَرَامِ۔  
دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابہ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے (الاعتقاد أحمد فی بدایہ (فتح الملہم ج ۳ ص ۱۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت سب سے پہلے کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۵۳) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے :

أما رواية أبي الزبير فمقصودها عندی بیان وحدة السعی حین قد ومرتبة أولی وأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كلهم فيها سوا، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسى أن يتوهم من سياق حديث الطويل : « إن الذين فسخوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بإحرام الحج وتلبيته ونيتهم خالصاً لا يخاطبه شيء كي يجعلوه عمرة ؟ وهل كانوا مأمورين في ذلك بالطواف والسعي بنية العمرة ثانياً ؟ فأخبر مرضى الله عنه بأنه ما احتاج أحد من أصحابه صلى الله عليه وسلم إلى تكرار السعي إذ ذاك، بل كلهم طافوا بين الصفا والمروة طوافاً واحداً حتى الفاسخين المذكورين، فسعيهم وطوافهم بنية الحج قد عده الشارع من قبيل العمرة مع فقدان نيتها على خلاف القياس، وهذا كله كان مختصاً بذلك العام كما دل عليه أحاديث أبي ذر وعثمان وبلال بن الحارث رضي الله عنهم۔

جس کا حال یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک دم کو دور کرنا چاہتا ہے، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو جب فسخ الحج الی العمرة کا حکم دیا تو کسی کو یہ ہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی تو حج کی نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلادیا کہ وہ پہلا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہوگئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقل طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ اعلم ۱۳ رشید اشرف

## باب ماجاء فی المحرمات فی إحرامہ

عن ابن عباس قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً سقط من بعيره ، فوقف فمات وهو محرم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر ، وكفونوه في سبيله ، ولا تحقروا رأسه ، فإنه يبعث يوم القيامة يهلاً أو يلبتياً . اس حدیث کی بناء پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہؒ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے ، چنانچہ جو شخص حالت احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں ہے ، کیونکہ حدیث باب میں آپؐ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے ۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حالت احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے ، چنانچہ لے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں ۔

سہ لحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز ، باب الکفن فی ثوبین ، و باب المنوط للمیت ، و باب کیف یکفن المحرم ۔ (ج ۱ ص ۱۷۷) أبواب العرة ، باب المحرم يموت بعرفة ، و باب سنة المحرم إذا مات ۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۵۱) کتاب الحج ، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات ۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۶۹) کتاب الجنائز ، باب کیف یکفن المحرم إذا مات ، (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الحج ، غسل المحرم بالسدر إذا مات « و فی کم یکفن المحرم إذا مات » و « النهی عن أن یحفظ المحرم إذا مات » و « النهی أن یخبر وجه المحرم ورأسه إذا مات » و « النهی عن تخيير رأس المحرم إذا مات » ۔ وابن ماجه فی سننہ (ص ۲۷۳)

کتاب المناسک ، باب المحرمات - ۱۲ مرتب

سہ وقص الرجل ، آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا ۔ ۱۲ م

سہ وهو قول عثمان وعلي وابن عباس وعطاء والثوري ۔ كما فی العدة (ج ۸ ص ۵) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین - ۱۲ م

سہ وهو مروي عن عائشة وابن عمرو طاؤس ۔ عمده (ج ۸ ص ۵) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ»

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے «أَنَّ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَفَنَ ابْنَهُ وَقَدْ بَنَى عَبْدَ اللَّهِ وَمَاتَ بِالْجُحْفَةِ مُحَرَّمًا، وَقَالَ: لَوْلَا أَنَا حَرَمْتُ لَطَيْبَتَيْهَا، وَخَتَرَ رَأْسَهُ وَوَجْهَهُ»

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَتَرُوا وُجُوهَ مَوْتَاكُمْ وَلَا تَشْتَبِهُوا بِالْيَهُودِ» أخرجه الدارقطني في سننه بسند صالح۔ اس روایت میں «وَجُوهَ مَوْتَاكُمْ» کے الفاظ عام ہیں جو محرم

سے دیکھے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۷۱) کتاب الوصیۃ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته — سنن أبي داود (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصایا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت — سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۱) کتاب الوصایا، فضل الصدقة عن الميت — اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱) أبواب الأحكام، باب ما جاء في الوقت - ۱۲ م

سے مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۳۳) کتاب الحج، باب تخيير المحرم وجهه — مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: «أَخْبَرَنَا هَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَفَنَ ابْنَهُ وَقَدْ مَاتَ مُحَرَّمًا بِالْجُحْفَةِ، وَخَتَرَ رَأْسَهُ» (ص ۲۳۳) کتاب الحج، باب تكفين المحرم ۱۲ مرتب

سے دیکھے (ج ۲ ص ۲۹، رقم ۲۷۳) کتاب الحج، باب المواقيت ۱۲ م  
سے چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ نَاعِدُ الرَّحْمَنِ بْنِ صَالِحِ الْأَنْزَلِيِّ نَاحِفُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ ابْنِ جَرِيرٍ عَنْ عَطَاوَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ» اس میں عبد الرحمن بن صالح انزلی، ناحفص بن غیاث عن ابن جریر عن عطاوہ عن ابن عباس «اس میں عبد الرحمن بن صالح ازلی صدوق ہیں، کما فی التقریب (ج ۱ ص ۲۸، رقم ۹۷۸) وبقیۃ الإسناد لا یسأل عنه کما قتل عن ابن القطان۔ انظر التعليق المغنی علی الدارقطني (ج ۲ ص ۲۹)۔

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۶، رقم ۲۷۳ و ۲۷۴) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: «عن ابن عباس عن النبي ﷺ عليه وسلم في المحرم يموت قال: ختموهم ولا تشبهوا باليهود» لیکن یہ دونوں طریق علی بن عامر کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہر حال پیش کیا جا سکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل میں۔  
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی  
 خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث باب میں فرمایا ”فإنه يبعث يوم القيامة  
 يهمل أو يلبث“ واللہ اعلم

## باب ملجاء فی المحرم بحلق رأسه فی إحرامه، ما عليه؟

عن كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مر به وهو بالحديبية قبل أن  
 يدخل مكة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال:  
 أتؤذيك هو أمك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے  
 کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہؓ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہؓ سے  
 مروی ہے ”حُملتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

سہ حنفیہ نے خصوصیت ”رجل“ کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیث باب میں ”غسل بماء وسدر“ کا ذکر ہے  
 باوجودیکہ محرم صی غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۱) ۱۲ مرتب

سہ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۴۴) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ  
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَغَدِيَّةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ تَصَدَّقَةٌ وَهِيَ  
 إطعام ستة مساكين، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النكاح شاة، (ج ۲ ص ۵۹۱ و ۵۹۲ و  
 ۶۰۲) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و (ج ۲ ص ۶۳۸) كتاب التفسير، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ  
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ - و (ج ۲ ص ۵۴۴) كتاب العي، باب قول المريض: إني وجع، أو وارساء أو اشتد  
 بي الرجح الخ - و (ج ۲ ص ۵۴۵) كتاب الطب باب الحلق من الأذى - و (ج ۲ ص ۹۹۲) كتاب الأيمان والنذور، باب كفارات  
 الأيمان وقول الله تعالى: فَلَغَاءُ رُءُءِ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۸) كتاب الحج، باب جواز  
 حلق الرأس للعمرة إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۸۴) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل -  
 وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۰ و ۲۵۱) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)

أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۴۳

سہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۱) كتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۴۲

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جو ہیں ان پر رنگ ہی نہیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تقارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں اور اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اب اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : ”وجہ الرواۃ کا ولیعتنون برؤس المعانی لا بحواشیہا“ بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعدد واقعات پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ فقہ شیعہ الباب بزیادۃ و توضیح من المرتب۔

## باب ماجاء فی الرخصہ للرعاة أن یروا یوماً ویدعوا یوماً

عن ابی البتہ اح بن عدی عن أبیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أرخص للرعاة أن یروا یوماً ویدعوا یوماً۔ یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں ”مسئلۃ المبیۃ بمعنی فی لیاالی منی“ اور ”مسئلۃ تاخیر رمی الجمار عن وقتہ السنون“

المبیۃ بمعنی فی لیاالی منی | ایالی منی میں رات گزارنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت موکدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیۃ واجبہ ہے۔ پھر اگر حاجی مبیۃ کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبیۃ کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ”لیلۃ واحدہ“ کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

۱۔ حجة الله بالقرآن (ج ۱ ص ۱۸۱) المبحث الرابع عشر استنباط الشرائع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، باب القضاء في الأحاديث المختلفة ۱۲ م

۲۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۸۱) كتاب مناسك الحج، رمى الرعاء۔ وأورد في سننه (ج ۱ ص ۱۸۱) كتاب المناسك، باب في رمى الجمار۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۸۱) باب تأخير رمى الجمار من عذر ۱۲ م  
۳۔ دیکھئے موطا امام محمد (ص ۱۸۱) باب البيوتة وراية عقبه منى وما يكره من ذلك ۱۲ م

دم واجب ہے۔ واللہ اعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسمون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

- (۱) ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک
- (۲) دس تاریخ کو صرف حجرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو حجرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو حجرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔
- (۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القتر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور نذرہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

حدیث باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاۃ کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعی اہل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بنا پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بنا پر نہ تھی بلکہ اس کے سبب تھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بنا پر تھی اور ضیاع مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔

۱۔ دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر أبي داود للمندری (ج ۲ ص ۱۰۰) باب بیت بعلکۃ لیالی منی۔ والمفتی

لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۴۹ و ۲۵۰) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۰) ۱۳ مرتب

۲۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الشذی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص ۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی)

ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۰)، وإعلام السنن (ج ۱۰ ص ۱۰۰) باب أن البيت بمنی فی لیالی أيام التشریق سنة ۱۲ م

امام ابوحنیفہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القز میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القز کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے امام ابوحنیفہ کی حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ جمع زمین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیا رہوین تاریخ کی رمی یوم القز گزرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی روال کے بعد کرے، اس طرح گیا رہوین اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیا رہوین تاریخ کے غروب آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے ملائ اللیلۃ تابعۃ للنہار فی ایام الحجۃ۔ بہر حال امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا کہ جمع تقدیم کوئلے

حدیث باب امام ترمذی نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِلرَّعَاءِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمًا وَيَدْعُوا يَوْمًا" اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے۔ دوسرے امام مالک بن انس کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

لہ کافی فتح القدیر والعناية (ج ۲ ص ۵۸) باب الإحرام ۲۱۲

لہ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے "المسک الذکی" تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سرہ مخطوط (ج ۱ ص ۲۵۳) ۲۱۲

لہ معارف السنن (ج ۱ ص ۶۳)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابی فرماتا ہیں "وقال بعضهم: هم بالخيار إن شاءوا قدّموا وإن شاءوا أخروا" معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر ابی داؤد الترمذی (ج ۲ ص ۵۸) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل في البيتوتة أن يرموا يوم النحر ثم يجمعوا رمي يومين بعد النحر فيرمونه في أحدهما۔  
 اس روایت میں دو دن کی رمی کو لاغلیٰ تعیین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع  
 تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے طریق کو ذکر کرنے کے  
 بعد امام ترمذی فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال: "في الأول منهما" ثم يرمون يوم  
 النحر۔ اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القرب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ  
 کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو امام مالک کا مقولہ ظننت  
 أنه قال: "في الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی رادی سے سہو ہو سکتا ہے، ورنہ اصل الفاظ  
 یہ ہیں "ظننت أنه (أى الرمي) في الآخر منهما" کما فی روایۃ مسند أحمد

۱۔ "قال" اور "أنه" کی ضمیر کا مرجع عبد اللہ بن ابی بکر ہیں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۲۔ قولہ: "في الأول منهما" ای فی اليوم الأول من اليومين، یعنی اليوم الحادی عشر من ذی الحجۃ ۱۳ م

۳۔ ای فی یوم النحر الثانی وهو اليوم الثالث عشر من ذی الحجۃ ۱۳ م

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳) ۱۳ م

۵۔ اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رُعاة پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع  
 کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ  
 میں قیام کریں تو یوم النحر الثانی یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید مؤطا امام مالک میں خود امام مالک کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك: وتفسير  
 الحديث الذي أُرخص فيه: "ول الله صلى الله عليه وسلم لرعاء الإبل في رمي الجمار فيما نرى۔ والله أعلم۔  
 أنهم يرمون يوم النحر، فإذا مضى اليوم الذي يلي يوم النحر رموا من الغد، وذلك يوم النحر الأول، يرمون  
 لليوم الذي مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك، لأنه لا يقضى أحد شيئاً حتى يجب عليه فإذا وجب عليه و  
 مضى كان القضاء بعد ذلك، فإن بداهم التفرد فقد فرغوا، وإن أقاموا إلى الغد رموا مع الناس يوم  
 النحر الآخر ونفروا" دیکھیے (ص ۳۳) الرخصة فی رمي الجمار ۱۲ مرتب

۶۔ انظر الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ج ۱۲ ص ۳۲) باب الرخصة

لرعاء الإبل إلخ، رقم الحديث ۳۲۳ - ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع الی کتب الحدیث المطبولة۔  
 وھذا حدیث صحیح وھو أصح من حدیث ابن عیینة جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ  
 امام ترمذی نے حدیث باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینة کے طریق سے جس کی سند یہ ہے  
 ”حدّ ثنا ابن ابی عمر، ناسفیان، عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیہ عن ابی البداح  
 بن عدی عن أبیہ“ دوسرے ”حدّ ثنا الحسن بن علی الخلال، ناعبدہ الرزاق، نامالک بن انس، قال:  
 حدّ ثنی عبد اللہ بن ابی بکر عن أبیہ عن ابی البداح بن عاصم بن عدی عن أبیہ“  
 یہاں امام ترمذی دونوں طرق میں سے امام مالک بن انس کے طریق کو رائج قرار دے رہے ہیں، پیچھے  
 بھی وہ ذکر کر چکے ہیں ”درایۃ مالک أصم“

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انس والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟  
 ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالک والے طریق میں ابوالبداح کے والد عاصم بن عدی  
 کا بھی ذکر ہے، لہذا ”عن ابی البداح بن عدی عن أبیہ“ کہنا مناسب نہیں، اس لئے  
 کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ ”عدی“ ابوالبداح کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

۱۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے ”فی الاول منہما“ کی دو توجہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں ”الاول“ اسم تفضیل  
 کا صیغہ ہے اور ”من“ تبغیضیہ نہیں بلکہ اس کا صیغہ ہے لہذا اس روایت میں ”الاول“ سے مراد یوم النحر ہے اور ثانی یومون  
 یوم النفر“ سے ”یوم النفر الاول“ یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعار کے لئے اس کی گنجائش  
 ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی  
 رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجہ یہ ہے کہ ”فی الاول منہما“ میں ”من“ کو تبغیضیہ مانا جائے، اس صورت میں ”الاول“ میں  
 معنی تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور ”الاول“ سے یوم القریٰ یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور ”ثانی یومون یوم النفر“  
 میں ”یوم النفر الثانی“ یعنی تیرہویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ  
 تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعار دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں  
 تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کر لیں، پھر یوم النفر الثانی یعنی تیرہویں تاریخ کو بارہویں و تیرہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔  
 تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵) طبع إدارۃ القرآن والعلوم  
 الإسلامیة ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتا ہے کہ ابوالسّراح یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالسّراح اس روایت کو اپنے والد عامر سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابوالسّراح کے درمیان عبد الملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد اور نسائی والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبد الملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمدؓ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ اعلم۔ تمّ شرح الباب بإيضاح وزيادات من المصنّف۔

## باب (بلا ترجمۃ)

عن أنس بن مالك أن عليًا قدّم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بسم أهلّلت؟ قال: أهلّلت بما أهلّ به رسول الله صلى الله عليه وسلم، نيت مبہمہ کے ساتھ

۱۵ (مسک ۱) باب تأخیر رمی الجمار من عذر ۱۲

۱۶ (مسک ۱) باب فی رمی الجمار ۱۲

۱۷ (مسک ۲) باب رمی الرءاء ۱۲

۱۸ مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھیے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۵۵)۔ اور معارف السنن (۱۵ ص ۱۷ تا ۱۸) مرتب۔

۱۹ شرح باب از مرتب۔

۲۰ بعد ما جاء فی الرخصة للعلاء الخ ۱۲

۲۱ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱) باب من أهلّ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما هلال النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱) باب جواز التمتع فی الحج والقرآن ۱۲

احرام باندھنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعال حج یا افعال عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعین نہ کی اور طواف کر لیا خواہ ابھی ایک ہی چکر ہی ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہو جائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہو جائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۷ واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جواز احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا يجوز عند سائر العلماء والائمة، كما نقل الشيخ البنوري في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں الکلیہ اور کوفیین کا مسلک عدم صحت احرام نقل کیا ہے كما في فتح الباري (ج ۳ ص ۲۲۲) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهلاد النبي صلى الله عليه وسلم، نیز علامہ عینیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۸۵) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابوحنیفہؒ سمیت بقیہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ سے اس مسئلہ میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں تسلسلہ ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدر میں حنفیہ کا مسلک جواز احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۴۴) باب الاحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل واما بيان ما يصير به محرما۔ اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۲۱) باب الاحرام۔ اور رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص ۱۶۱) مطلب فيما يصير به محرما۔

اقرب المسالك میں امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغير على اقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك (ج ۲ ص ۲۵۹ و ۲۶۰)۔

خارجہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ويصح ايهما الاحرام الخ یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) میں علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ اعلم ۱۱ مرتب

۱۸ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۱) فصل واما بيان ما يصير به محرما۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) ۱۲

## باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر

عن علیؑ قال : سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن یوم الحج الاکبر ، فقال : یوم النحر .  
 حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے ، بیشتر علماء کے نزدیک حج اکبر سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے امت زکرنے کے لئے حج کو حج اکبر کہا گیا ہے ، اور ایک قول یہ ہے کہ حج اکبر صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی الله علیه وسلم نے بنفس نفیس شرکت فرمائی تھی ۔  
 یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں ، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے ، حضرت

سے حدیث باب امام ترمذی نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریق موقوف کو طریق مرفوع کے مقابلے میں صحیح قرار دیا ہے ، طریق مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے ، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاق کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے "و عن عنعنہ غیر مقبولة لأنہ کثیر التدریس" - دوسرے یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعور ہے : "وفی حدیثہ ضعف" کہا فی التقریب (ج ۱ ملکا ، رقم نمک) -

روایت موقوفہ سقیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے ، حارث اعور تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحاق نہیں ، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں : "وهذا أصح من الحديث الأول ، ورواية ابن عيينة موقوفة أصح من رواية محمد بن اسحاق مرفوعة" -

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے بارے میں فرماتے ہیں : "والحديث هذا القدر به الإمام الترمذی من بین أرباب الأئمة الست" - معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۶۱) -  
 البتہ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں :

(۱) عن ابن عمر قال : وقف النبي صلی الله علیه وسلم یوم النحر بین الجمرات فی الحجة التي حج - بهذا - (أی بالحديث الذي تقدم) وقال : هذا یوم الحج الاکبر الخ - (ج ۱ صفحہ ۱۳۵) باب الخطبة أيام منی ، کتاب الناسک

(۲) عن حمید بن عبد الرحمن أن أباه ربه قال : بعثني أبو بكر فبين يؤذن يوم النحر مني : لا يحج بعد العام مشرك ، ولا يطوف بالبيت عريان ، ويوم الحج الاکبر یوم النحر - (ج ۱ صفحہ ۱۳۵) باب کیف ینبذ إلى أهل العهد ،

کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

۱۵ مجاہد کہتے ہیں : "حج اکبر قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے - غمہ (ج ۱۰ صفحہ ۱۳۵) باب الخطبة أيام منی ۱۲ مرتب  
 ۱۶ یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد دو قن مزدلفہ جمرہ عقبہ کی رمی ، ذبح ، حلق اور طواف زیارت اسی دن ادا کئے جاتے ہیں - دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ صفحہ ۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؑ، حضرت عبداللہ ابن ابی ادنیٰ، شعبیؒ اور مجاہد کا یہی قول ہے، حدیث باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ ”الحج عرفۃ یا الحجۃ یوم عرفۃ“ والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کسج کے پانچوں دن ”یوم الحج الاکبر“ کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورے کے مطابق ہے اس لئے کہ ب اوقات لفظ ”یوم“ بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوہ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے ”یوم الفرقان“ کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی ”یوم“ ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوتے ہوں، جیسے ”یوم بعاث“، ”یوم احد“، ”یوم الجمل“، ”یوم صفین“ وغیرہ۔ یہ تیسرا قول پچھلے دنوں قولوں کو جامع ہے۔

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہی ہے، یہ اور بات۔

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۹) باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۲۱۲

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۲۱۲

۳۔ دیکھئے سورۃ انفال آیت ۱۶ - ۲۱۲

۴۔ ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”یوم الحج الاکبر“ سے مراد یوم حج ابی بکر ہے یعنی ۱۲ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی ”ولم یجمع منذ خلق الله السماوات والأرض كذلك قبل العام ولا یجتمع بعد العام، حتی تقوم الساعة“۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الأصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لأن فیہ تتکمل بقیۃ المناسک دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب یوم الحج الاکبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسن اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یومہ عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے «من طلحة بن عبيد الله بن كرزبان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: افضل الايام يوم عرفة وافق يوم الجمعة، وهو افضل من سبعين حجة في غير جمعة» واللہ اعلم

تم شرح الباب بزیادات من المرتب

## باب ما جاء في استلام الركنين

عن ابن عبيد بن عمير، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاماً، ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلت يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه، فقال: إن أفعل فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحهما كفارة للخطايا، ائذا رسي في كسائه استلام حجر جابر نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر انک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر

۱۵ قال الحافظ المحب الطبري في «القرى» (ص ۳۷۲): ولم أره في مؤطأ يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فلعلة في غيره من المؤطآت، كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۲) ۱۲ م

۱۶ باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (۹۵ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۴ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۲ مرتب

۱۷ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۱۸ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطواف بالبيت ۱۲ م

۱۹ قال الطيبي رحمه الله: «أى زحاماً عظيماً، وهو يحتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها أكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأمر: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره، لكن المراد إذا زحام لا يحصل فيه أذى للأنام» مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۳۲) باب دخول مكة والطواف،

الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوٰی النعيف: ان وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكتر.

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذا کے ہوتا تھا، اگرچہ استلام حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؓ بیان کرتے ہیں: «أن ابن عمر كان لا يدعهما (أي الركن الأسود والركن اليماني) فحصل لهما طان بهما حتى يستلمهما لقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يصل إليه حتى رعف الثانية، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما تركه حتى استلمه»۔

پھر استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو گا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں :

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؓ، حضرت عروہ بن زبیرؓ اور حضرت سہید بن غفلہؓ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہو گا، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا ہو گا، عطاء نے حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبید بن عمیرؓ کا مثل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات اخافؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناء ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکن اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجر اسود بھی ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجر اسود ہے اور نہ وہ قواعد ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعد ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا۔ واضح رہے کہ رکن یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہو گا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہو گا کما یفعلہ بعض الجہلۃ والمتکبرۃ،

پھر رکن یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہو گا، اور ہجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجر اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہو گا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکن یمانی استلام اور تقبیل میں حجر اسود کی طرح ہے۔

۱۔ رواہ أحمد، وفيه راوٍ لم يسمع۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۷) باب في الطواف والركل والاستلام۔ نیز دیکھئے «اخبار مکر»

للأزرق (ج ۱ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) الزحام على استلام الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ مرتب

۲۔ اخبار مکر (ج ۱ ص ۲۳۳) الزحام على الركن الأسود والركن اليماني ۱۲

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (۱۵ و ۱۶ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين ۱۲

پھر کنین شامین کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کا طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب بلا ترجہ

عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدهن بالزيت وهو محرم غير السقنت "سقنت" مطيب کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔

حالت احرام میں ایسا تیل جو خود مطیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔

جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ مجمع بدن پر اس کا استعمال حالت احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالت احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔ حدیث باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لجمیہ محمول کر سکتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ، فما الحج؟" تو آپ نے جواب میں فرمایا "الشعث الثقل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پرگندہ بال اور سیلا کچھلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے مناسک ملا علی قاریؒ متن ارشاد الساری (ص ۱۳) باب دخول مكة، فصل في صفة

الشرع في الطواف ۱۲ م

۲۔ ابواب الحج کا آخری تیسرا باب ۱۲ م

۳۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: "الحديث لم يخرج من أصحاب الستة سوى الترمذي --

سنن الترمذي (۳ ص ۲۹) رقم الحديث ۹۱۱ - ۱۲ م

۴۔ قال ابن الاثير: "وهو الذي يطبخ فيه الرياحين، حتى تطيب ريحه" النهاية (ج ۴ ص ۱۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۸) باب ما يوجب الحج ۱۲ م

صاحبین فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنابت ہونی ہی نہیں چاہیے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مٹی ہیں اور یہ شقت ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت قاصرہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیبہ اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جود کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل پیل کو زائل کرتا ہے اور شوٹ ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت کامل ہے، لہذا دم واجب ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقہ السنخی پر ہے جو ضعیف ہیں۔ امام ترمذی نے بھی اس کو غریب قرار دیا ہے اور امام ترمذی کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصول حدیث کی اصطلاح میں "غریب" "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ: خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأني أنظر إلى وبیص الدهن في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم" ظاہر ہے کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں بلکہ محارم اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر مجبور کیا جائیگا اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ اعلم

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہر ایہ مع شرح فتح القدير (ج ۲ ص ۲۴۷ و ۲۴۸) باب الجنایات ۱۲ م  
۲۔ حافظ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقة بن يعقوب السبخي بفتح المهملة والوحدة وبخاء معجمة . أبو يعقوب البصري صدوق عابد لكنه لين الحديث ، كثير الخطأ ، من الخامسة ، مات سنة إحدى وثلاثين (بعد المائة) أخرجه له الترمذی وابن ماجه - تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۲۸۱) رقم ۱۲ - ۱۳  
۳۔ معارف السنن (۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام الخ ۱۲ م  
۵۔ اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما أجد ، ثم أرى وبیص الدهن في رأسه ولحيته بعد ذلك" مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) ۱۲ م

## باب (بلا ترجمہ)

عن عائشة : أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخبّر : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحمله « اس روایت سے ماہ زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی کثرت کے بیان کئے ہیں، اس مبارک کنویں کے بے حد و حساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ یہ « زمر » سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے ہوتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے یہ

ماء زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں : « خیر ماء علی وجه الارض ماء زمزم، فیہ طعام الطعم وشفاء السقم الخ » نیز سنن ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے فرماتے ہیں : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم : ماء زمزم لما شرب له »

۱۵ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۱۶ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : « لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۹۵) رقم ۹۶۳ - التبت مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۸۵)، حمل ماء زمزم (اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۸۰)، باب الرخصة فی الخروج بماء زمزم) میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب ۱۳ زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھیے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص ۴۷۸-۴۷۹) ۱۴ علامہ بیہقی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواه الطبرانی في الكبير ورجالہ ثقات » مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۰) باب فی زمزم ۱۲ م

۱۵ (۲۸۰) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

۱۶ شیخ محمد فؤاد عبد الباقي « سنن ابن ماجہ پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب | زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کر کے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں : « إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكركم الله وتنفس ثلاثا وتضع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتصلعون من زمزم »

(حاشیہ صفحہ گزشتہ)

« قال السيوطي في حاشية الكتاب : هذا الحديث مشهور على الألسنة كثيرا واختلف الحفاظ فيه ، فمنهم من صححه ومنهم من حثنه ومنهم من ضعفه ، والمعتمد الأول . وفي الزوائد : هذا إسناد ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرک من طريق ابن عباس ، وقال : هذا حديث صحيح الإسناد . قال السندی : قلت : وقد ذكر العلماء أنهم جربوه فوجدوه كذلك ، دیکھئے (ج ۲ ص ۸۸) رقم ۳۰۶۲ ) باب الشرب من زمزم -

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیر اندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فكان يصيب في كل عشرة تسعة ، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں : « ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمرنا الوها » اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں : « وأنا شربته في بد آية طلب الحديث ، أن يورقني الله حالة الذهبي في حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها ، وأرجو الله أن أنال ذلك منه »۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں : « والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاء على حقيقة الإسلام معها » تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۸۸) قبل فصل فان لم يخل المعزم مكة وتوجه إلى عرفات - ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۷ سیراب ہونا ۱۲ م

۱۸ دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۸۸) الشرب من زمزم وآدابه - سنن بیہقی (ج ۵ ص ۸۸) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شرب قائماً کی ممانعت سے متعلقہ مطلق روایات کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاماً شرب زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدم کراہت محل کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شرب زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت " شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم " بیان جواز یا هجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے " اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ عَلٰمًا نَّافِعًا وَرِزْقًا وَاسِعًا وَشِفَاءً مِنْ کُلِّ دَاءٍ "۔

**ایک اہم مسئلہ** | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہیے۔ نیز زمزم سے

۱۔ ان روایات اور ان سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) باب الشرب قائماً، کتاب الاثریۃ ۲۱۲  
۲۔ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، " والمماسل أن اعتداء الصراہة فی الشرب قائماً فی ہذین الموضعین محل کلام فضلاً من استحباب القیام فیہما ولعل الأوجه عدم الکراہة إن لم نقل بالاستحباب  
کما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۸۷)، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطہارة ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۸۷) کتاب الاثریۃ، باب الشرب قائماً ۱۲

۴۔ فانه كان یفضل الشئ للبیان مرة أو مرات ویواظب علی الأفضل كما فی فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) ۲۲  
۵۔ كما فی خصائل نبوی (ص ۱۵۶)۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شرب زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل و نہر کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیان جواز پر محل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہیں میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شامی ترمذی (ص ۱۵۵ و ۱۵۶) باب ما جاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عنی عنہ

۶۔ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۲۳) ماء زمزم لما شرب له ۱۲

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ ہے۔ واللہ اعلم و سلمہ  
 اُتقوا احکم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر ما أردنا إيرادہ من شرح أبواب الحج فله المجدولة المثمة. وذلك  
 بيوم الخميس ۲۴ من شعبان المعظم ۱۴۰۷ هـ الموافق ۲۵ من أبريل ۱۹۸۷ م، بعد  
 ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هذه الأبواب، واللہ الموفق لإكمال شرح بقية  
 الكتاب، والمحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات  
 وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

لہ زبدۃ الناسک (۱۳۵۵) بحوالہ غنیۃ الناسک، نیز دیکھیے رد المحتار (۲/۲۷۵) مطلب فی  
 کراہۃ الاستنجاء بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

# أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

## باب ملجاء في النهي عن التمتني للموت

عن حارثة بن مضرب قال: دخلت على خباب وقد اکتوی في بطنه

ملج بالكتی کی شرعی حیثیت | حدیث باب میں "قد اکتوی" کے الفاظ علاج بالکتی کے جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدد روایات میں اس سے روکا گیا ہے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکتی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع سلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفا صرف داغنے میں ہے یا اس و سبب شفا کے بجائے

۵۔ جنازہ "جنازة" کی جمع ہے جو "جَنَزٌ مَجْنُوزٌ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں پھیلا۔ لفظ "جنازة" جیم کے کسرہ اور فتح کے ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسر افعم، ایک قول یہ ہے کہ جنازة فتح کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تحت کو م پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتح کے ساتھ وہ تحت جس پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جیم فتح اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتح متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص ۹۱)۔ الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۱۲)۔

۱۱۲۔ لسان العرب (ج ۵ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

۱۱۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب العرضی، باب نہی تمنی الریض الموت۔ و مسلف فی

بیض (ج ۲ ص ۲۴۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراهية تمنی الموت لضرة نزل به ۱۲ مرتب

۱۱۴۔ اکتوی اکتواء : داغنا ۱۲

۱۱۵۔ مثلاً :

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے : "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : الشفاء فی ثلاثة : ربة غسل، وشربة محجم، وکية نار، وأمنی امتی عن الکوی" امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے رکھے، دیکھئے (ج ۲ ص ۵۵۵) کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث۔

"عن عمران بن حصین قال : نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکت، فاکتونا، فما أفلحن ولا أنجحن بإسقاط الف المتکلم فی الیضعین) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۵۵) کتاب الطب، باب فی الکتی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ج ۲ ص ۲۴۹) باب الکت۔ نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۴۹) أبواب الطب، باب ما جاء فی کراهية الکتی ۱۲ مرتب

سبقت شانی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب و اذہان میں عقائد اسلام راسخ ہو گئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیث میں ”کی بسوء الاعتقاد“ پر محمول ہیں۔ ورنہ محبت عقیدہ کے ساتھ علاج باسکی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیث میں تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں جبکہ احادیث اباحت رخصت پر<sup>۲۳</sup> احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکئی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

۱۔ اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہوتی ہے: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی سئی من أذعیتم شفاء فی شرطة یجمع أولذعة بنار، وما أحب أن أکتوی“ (ج ۲ صفحہ ۱۱۲) کتاب الطب، باب من أکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب  
۲۔ مثلاً چند احادیث اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیث باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی روایت: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیتہ“ (ج ۲ صفحہ ۵۴) کتاب الطب، باب فی الکئی۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انس کی روایت: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارۃ من الشوکتہ (داحمقہ تعلقوا الجسد) (ج ۲ صفحہ ۳۴)۔ أبواب الطب، باب ما جاء فی الرخصة فی ذلك۔ اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی أکحلہ“ (صفحہ ۲۴) باب من أکتوی۔

(۴) ”عن جابر قال، مر من أبی بن کعب مرصفاً، فأرسل إلیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم طیباً فکواه علی أکحلہ“ سنن ابن ماجہ (صفحہ ۲۴) باب من أکتوی ۱۲ مرتب عنہ  
۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدقی (ج ۲ صفحہ ۱)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیث میں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کسی ضروری نہ ہو۔ قالہ أبو الطیب۔

دیکھئے کوكب (ج ۲ صفحہ ۱۲)

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمق نہ ہو بلکہ طلب میں اجمال سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہیے جبکہ اہل عربؓ کی ”پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے ”آخر الدوام الکی“ اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا، اس کے علاوہ کی میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موزوم ہے، علاج بالکی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکی کے نفس جواز کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کی سے علاج کرنے یا کرانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدھ بھجوری کی کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہر حال علاج بالکی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہیے

لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَاكَ - أَوْ نَهَى - أَنْ نَتَمَتَّى الْمَوْتَ لَتَمَتَّيْتُ

اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمت کرنا جائز نہیں، کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ”وَلَا يَتَمَتَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِمَّا مَحْسَنًا فَلَعَلَّه أَنْ يَزِدَّادَ خَيْرًا وَإِمَّا مَسِيئًا فَلَعَلَّه أَنْ يَسْتَعْتَبَ“ اور سلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”لَا يَتَمَتَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ وَلَا يَدْعُوهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ، إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ انْقَطَعَ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عَمُوءَ إِلَّا خَيْرًا“

۱۷ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ کے ان متر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے:

”هَمَّ الَّذِينَ لَا يَسْتَوِقُونَ وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتُمُونَ وَعَلَى سُرْتَتِهِمْ تَكُونُ“ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۸۵)

باب من التوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو، كتاب الطب ۱۲ مرتب

۱۸ نفی بمعنی النهی ۱۲ م

۱۹ دیکھئے (۵، صفحہ ۸۴) کتاب المرضی، باب نفی تمتی المریض الموت ۲ م

۲۰ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۸۴) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراهة تمتی الموت، لصق

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی ایک روایت سے تو تمنا موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ"۔  
 اس کا جواب یہ ہے کہ تمنا اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمنا موت میں کوئی حرج نہیں۔  
 اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَتَمَنَّى أَحَدٌ كَمُوتٍ لَضَرِّ نَزَلٍ بِهِ" معلوم ہوا کہ نبی عن تمنا الموت اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضرر دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَثِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

عَنْ ابْنِ عِمْرَانَ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقَّ أَمْرِي مُسْلِمِيَّةً بَيْتِ لَيْلَتَيْنِ وَلَهُ شَيْءٌ يَوْصِي فِيهِ إِلَّا وَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ" حَدِيثُكَ مَطْلَبُ جَمُورِ كَ

۱۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) باب كراهة تمنى الموت لضرب نزل به۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ مُتَمَنِّيًا فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ أَحْبِبْنِي مَا كَانَتْ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتْ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي" ۱۲ م

۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۴ ص ۲۰۷) باب تمنى الموت، الفصل الأول ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

۵۔ "وصیت" وہی: الشیءُ به یوصی وصیاً؛ متصل ہونا، وصی الشیءُ بآخر؛ ملانا۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تعلیک مضاف الی ما بعد الموت" کہافی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۴)

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وسمیت وصية لأنه وصل ما كان في حيا ته بما بعده" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۰۷)

۶۔ کتاب الوصیة ۱۲ مرتب

۷۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۲) فاتحة كتاب الوصايا۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹۹) أول كتاب الوصية ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی دویعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حق وارث ہو یا حق غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کرے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؑ کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروقؒ، طاؤسؒ، ایاسؒ، قتادہؒ اور ابن جریرؒ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے ”كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ“ نیز حدیث باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہ، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ”وصیت للوالدین“ کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لا وصیۃ لوارث“، معلوم ہوا کہ ”کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ“ والی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔

۱۔ وصیت کیا کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی دینی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی حبیبی صاحب قدس سرہ نے اپنی مفید کتاب ”احکام میت“ (جلد ۱، ۲، ۳) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فلاحہ فائدہ مهم۔ ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۱ پ - ۲۱۲

۳۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الوصایا، باب ابطال الوصیۃ للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الوصایا، باب ملجاء فی الوصیۃ للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) أبواب الوصایا، باب ملجاء لا وصیۃ لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث ۱۲ م

۴۔ یعنی ”يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِمَتُ لِحَطِّ الْأَنْثَيْنِ“ الآية، سورۃ نساء آیت ۷ پ - ۱۱۲ م

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں : « ماحق امری مسلم له شئ یرید أن یوصی فیہ یبیت لیلین إلا وصیتہ مکتوبہ عندہ » اس میں « له شئ یرید أن یوصی فیہ » کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء فی الوصیۃ بالثلث والرابع

عن سعد بن مالك ..... أوص بال عشر، فما نزلت أنا قصة حتى قال : أوص بالثلث، والثلث كثير « پر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۳۹۳) کتاب الوصیۃ ۱۲

۲۔ باب متعلقہ مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تکرار فتح الملہم لاساتذنا المحرم صاحب المال دام اقبالہم (ج ۲ ص ۹۵۹) کتاب

الوصیۃ ۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۴) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن ابی خولہ - و (ج ۱ ص ۲۸۲ و ص ۲۸۳) کتاب الوصایا، باب أن یتروک ورثتہ أغنیاء خیر من أن یتکفوا الناس و باب الوصیۃ بالثلث - و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹۳) کتاب الوصیۃ - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۲۹ و ص ۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث - و أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۳۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للموصی فی مالہ - وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب ۵۔ واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجزیہ و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للرخسی (ج ۲ ص ۳۳۴) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، الا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ

ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تکرار فتح الملہم (ج ۲ ص ۳۳۴) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ مسروق، شریک، حسن بصری اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ سے ثلاث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَوْصَى بِالْخُمْسِ وَقَالَ: أَوْصِي بِمَا رَضِيَ اللَّهُ بِهِ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ تَلَا: وَعَلَّمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» قتادہؒ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: «وَأَوْصَى عُمَرُ بِالرَّيْعِ» حارث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا «لَا أُنْ أَوْصِي بِالْخُمْسِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالرَّيْعِ، وَأَنْ أَوْصِيَ بِالرَّيْعِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ، وَمَنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ فَلَمْ يَتْرَكْ شَيْئًا»

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص ۶۶، رقم ۱۳۶۳ اور ۱۶۳۶۱)

کتاب الوصایا، کم یوصی الرجل من ماله۔

«عن إبراهيم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث»

بعض نے عشرہ کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے فرمایا: اوص

بالعشر»

ان دونوں آثار کے لئے دیکھئے سنن دارمی (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۶) کتاب الوصایا،

باب الوصیۃ بأقل من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مان کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت نہ کرے کافی العدة (ج ۱ ص ۱۲) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث۔ واللہ اعلم المرتب عطا اللہ  
۲۵ کافی الدر المختار و رد المحتار۔ (ج ۶ ص ۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

۲۶ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۲) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

۲۷ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۶ ص ۶۵۱) کتاب الوصایا ۱۲ م

اور امام اسحقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے مطابق ہے۔

حدیث باب میں ”والتثلیث کثیر“ کے تین مطلب ہو سکتے ہیں :

(۱) ثلث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالثلث یا تصدق بالثلث بھی مکمل ہے یعنی ”کثیراً جبرہ“

(۳) ثلث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں :

”لو أن أناس غنوا من الثلث إلى الرابع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الثلث ،

والثلث کثیر“ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلث سے کمی کرنا مستحب ہے لکھا بیٹنا

آئناً۔ واللہ اعلم (از مرتبہ عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقنوا موتاكم لا اله الا الله

یہاں دو مسئلے ہیں :

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمہ شہادت کی

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸۰) کتاب الجنائز، باب رثاء، سنن ابی داؤد علیہ

وسلم سعد بن خولہ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے تلمذ فتح المسلم (ج ۲ ص ۲) باب الوصیۃ بالثنت ۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

کہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱) کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۵۸)

کتاب الجنائز، باب تلثین المیت۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۲) کتاب الجنائز، باب فی

التلقین۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱) أبواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی تلقین المیت

لا اله الا الله۔ ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے، حدیث باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ ”لقنوا موتاكم“ ”لقنوا من قرب موته“ کے معنی میں ہے کافی الہدایۃ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۷۸، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمہ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے ”من کان آخر کلامہ: لا إله إلا الله، دخل الجنة“ کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہو گئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کر لے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی۔

۱۔ وقیل وجوباً، فی القنیۃ: وکذا فی النہایۃ عن شیخ الطحاوی: الواجب علی إخوانہ وأصدقائه أن یلقنوه إہ قال فی النہر: لکنہ تجوز لما فی الدرایۃ من أنه مستحب بالإجماع ۱۱۔ فتنبہ۔ أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی تلقین المحتضر الشہادۃ ۱۲ مرتب

۲۔ اندر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۷ و ۵۷۸) ۱۲ م

۳۔ رواہ معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کافی سنن أبی داؤد (ج ۲ ص ۲۷۷) کتاب الجنائز، بلب فی التلقین۔

ابن ابی حاتم نے ابو زرہؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذؓ کی حدیث مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زرہؓ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکور روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے ”لا إله إلا الله“ پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ کما فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۷۷) أوائل کتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارکؓ کے بارے میں مروی ہے ”أنہ لما حضرته الوفاۃ جعل رجل یلقنہ لا إله إلا الله، وأکثر علیہ، فقال لہ عبد الله: إذا قلت مرة فأنا علی ذلک ما لہ أنکلم بکلام ۱۲ م

۵۔ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی التلقین بعد الموت۔ اس مقام پر رد المحتار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے ”لأنہ لا ضرر فیہ، بل فیہ نفع، فإن المیت یستأنس بالذکر علی ما ورد فی الآثار“ ۱۲ مرتب



رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول : يا فلان ابن فلانة، فإنه يستوى قاعدًا، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا رحمت الله، ولكن لا تشعرون، فليقتل : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وأنتك رضيت بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمدٍ نبيًا، وبالقرآن إمامًا، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول : انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجتنا، فيكون الله حجيجهم دونهما، قال رجل : يا رسول الله، فإن لم يعرف أمته قال : فينسبه إلى حواء، يا فلان ابن حواء «

لیکن سلامہ ہیشمی مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں : « رواہ الطبرانی فی الکبیر، وفی إسناده جماعة لهم أعرفهم « البتہ حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « وإسناده صالح، وقد قواه الضياء فی أحكامه، وأخرجه عبد العزيز فی انشافي » علامہ نووی فرماتے ہیں کہ حضرت ابوالامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ نضائی اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں۔

۱۔ (ج ۲ ص ۴۵) کتاب الجنائز، باب تلطین المیت بعد دفنه ۱۲ م

۲۔ دیکھئے التلخیص الحبر (ج ۲ ص ۱۳) تحت رقم ۱۲۱، کتاب الجنائز ۲ م

۳۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۱۴) قبیل باب التعزیه واسباب علی المیت ۱۲ م

۴۔ رواہ أبو داؤد عن عثمان بن عفان قال : « کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا فرغ من دفن المیت وقف علیہ فقال : استغفروا لأخیکم واسألواہ بالتثبیت فإنه الآن یسئل » (ج ۲ ص ۴۵) کتاب الجنائز باب الاستغفار عند القبر المیت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

۵۔ جس میں وہ فرماتے ہیں : « فإذا أنا مت فلا تصحبني نائحة ولا ناز، فإذا دفنتوني فسئوا على التراب سئًا، ثم أقیموا حول قبری قدر ما تخرجون وروی قسم لھما حتی استأنس بکم وأنظر ماذا أراجع به رسول ربی » صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳) کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یهدم ما قبلہ، وكذلك الحجۃ والھجرة ۱۲ مرتب

۶۔ حافظ ابن حجر نے یہ بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلخیص الحبر (ج ۲ ص ۱۳) ۱۲ م

صاحبِ اعلام السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق ”لقنوا موتاکم“ کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو ”لقنوا من قریب موتہ“ کے معنی میں لیا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت ”من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة“ کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانیؒ نے فی نفسہ مستحب قرار دیا، اس لئے کہ حضرت ابوالامہؓ کی روایت میں جو ”فلیقم أحدکم علی رأس قبرہ ثم لیقل .....“ کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہل سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لَآن فیہ خوف التہمت، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اتقوا مواضع التہمت“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے، پھر اگر کسی موقع پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی۔

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن سے متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر بٹھرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں، اس کے علاوہ قبر کے سر پر لکھنے کی ابتدا آیات ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ تک اور پاننتی کی طرف سورۃ بقرہ کی آخری آیات ”أَمِنَ الرَّسُولُ“ سے ختم سورت

۱۱ کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: ”لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله، فإنه من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة یوماً من الدهر، وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه“ (ج ۲۰ ص ۹۹، رقم ۲۸۷) ۱۲ مرتب

۱۳ رواہ البخاری فی تاریخہ، کافی کنوز الحقائق للناوی بہامش الجامع الصغیر للسیوطی (ج ۱ ص ۱۲)

۱۴ دیکھئے اعلام السنن (۸ ص ۸۷) باب ما یلتن المعتضر الخ ۱۲ م

۱۵ دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔

فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے ”قراءة القرآن عند القبر عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ لا نکرہ، ومشائخنا

رحمہم اللہ تعالیٰ أخذوا بقوله، وهل ینتفع به والمختار أنه ینتفع ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔ (تشریح الباب بزیادات کثیرہ من درتب)

## باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن عائشة قالت: ما أغبط أحدًا یہون موت بعد الذی رأیت من شدة موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ اعلم۔

## باب ماجاء أن المؤمن یموت بعرق الجبین

عن عبد اللہ بن بريدة عن أبيہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

۱۔ معارف الحدیث (ج ۳ ص ۸۵) دفن کا طریقہ اور اس کے آداب۔ بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲  
۲۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدة الموت ۱۲  
۳۔ مثلاً مسند احمد میں برابر بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: «ثم یجئ ملک الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسہ، فیقول: أیتها النفس الطیبة، اخرجی إلى مغفرة من اللہ ورضوان، قال: فتخرج تسیل كما تسیل القطرة من فی السقاء فیأخذها» اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ سماعی فرماتے ہیں: «یوید خروج روحہ بسهولة کسهولة تقطیر الماء من فم القربة» دیکھئے الفتح الربانی لترتیب منہ الإمام احمد بن حنبل الشیبانی مع شرح بلوغ الأمان (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما یراہ المحتضر الخ رقم (۵۳)۔ ۱۲ مرتب

۴۔ احمد شاہ والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص ۱۷۷) کتاب الجنائز، باب ۱۲۔ لیکن ہمارے پاس جو ہندوپاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲  
۵۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موت المؤمن۔ و ابن ماجہ (ص ۱۷۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یتوجر فی التزع ۱۲



ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہو جائے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی کراہیۃ النعی

عن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلیة « نعی » لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مر جاتا یا قتل کر دیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کر کے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا « نَعَاءُ فُلَانًا » یعنی « اِنْعَاه » مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلا کر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہرنئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

۱۔ احیاء العلوم (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۲۱۲  
۲۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: « لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي » سنن ترمذي (ج ۲ ص ۱۱۲)

۳۔ نَعَى النَّاعِي الْمَيِّتَ نَعِيًا: أَخْبَر بِمَوْتِهِ، وَهُوَ مَنَعِيٌّ - كَذَا فِي الْمَغْرِبِ (ج ۲ ص ۱۱۲) - ۲۱۲  
۴۔ نیز کہا جاتا تھا: « يَا نَعَاءُ الْعَرَبِ » جس کا مطلب یہ ہوتا تھا « يَا هَذَا النِّعَ الْعَرَبِ » یا « يَا هَؤُلَاءِ النِّعَا الْعَرَبَ بِمَوْتِ فُلَانٍ » - « يَا نَعِيَّانَ الْعَرَبِ » کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں « نَعِيَّانَ » کی جمع ہوگی۔ اسی طرح « نَعَايَا فُلَانٍ » اور « يَا نَعَايَا الْعَرَبِ » بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل و تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص ۲۳) ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث مذکور اور حضرت حذیفہ کی حدیث باب ۱۲ م

جہاں تک مطلق "نہی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقار کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى،  
یعنی صبر کی اصل فضیلت اول صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ انسان کو صبر آتی جاتا

سہ چنانچہ وہ تمام روایات جن میں یہی نئی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً :

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصلى بهم وكبر أربعاً "۔

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نہی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے : " قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذر دنان ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ففتح له "۔

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔  
نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے : " مات إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده فمات بالليل فدفنوه ليلاً، فلما أصبح أخبروه، فقال : ما منعكم أن تعلموني " الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الإذن بالجنائز۔  
۱۲ م نعی سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۱) باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔

نعی سے متعلق خلاصہ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں " قال ابن العربي : يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث

حالات :

الأولى : إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة۔

الثانية : دعوة الخلق للمفاخرة، فهذا تکرہ۔

الثالثة : الإعلام بنوع آخر كالنيابة ونحو ذلك، فهذا يحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۹۱) باب الرجل ينعى الخ " مرتب

۱۳ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الجنائز، باب زيارة القبور۔ ومسلم فی صحیحہ

(ج ۱ ص ۲۰۲) کتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲ م

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبتہ کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔ رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے ”حاکم“ ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون و چرا تسلیم کر لیں اور ان کے ”حکیم“ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجے میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے بمقتضی اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزع اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ ”الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ اُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ“ اُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیت سے قطع نظر صرف ”إِنَّا لِلَّهِ“ کہنے پر صلوات و رحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکاء، غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باوازا ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ باوازا رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو ”الحمد للہ“ کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبہ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے آپ سے کہا:

”وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟“ فَقَالَ: يَا ابْنَ عَرَفٍ: إِنَّهَا رَحْمَةٌ، ثُمَّ اتَّبَعَهَا بِأُخْرَى، فَقَالَ:  
إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ  
لَمَحْزُونٌ“ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْبِيلِ الْمَيِّتِ

وَمَنْ عَاشَتْهُ أَنْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ وَهُوَ مَيِّتٌ، وَهُوَ  
يَبْكِي أَوْ قَالَ: عَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ “مَعْلُومٌ هُوَ أَنَّكَ مَيِّتٌ كَوْبُوسٍ دِينَا جَانِزٍ“ چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق  
سے بھی ثابت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کو بوسہ دیا۔  
حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان امتیازی حیثیت کے حامل  
تھے ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی بھائی ہونے کا شرف حاصل ہے، یہ سابقین فی الاسلام  
میں سے ہیں تیرہ آدمیوں کے بعد اسلام آئے، انہیں ہجرت الی المدینہ سے پہلے ہجرت الی الحبشہ  
کی سعادت حاصل ہوئی، غزوہ بدر میں بھی شریک ہونے، یہ مہاجرین میں سے سب سے پہلے وہ صحابی  
ہیں جن کا ہجرت کے بعد مدینہ میں انتقال ہوا، یہی پہلے وہ صحابی ہیں جو جنت البقیع میں دفن  
کئے گئے۔ انہوں نے حرمتِ خمر کا حکم نازل ہونے سے پہلے ہی شراب اپنے اوپر حرام کر لی تھی خود فرماتے  
ہیں ”لَا أَشْرَبُ شَرَابًا يَذْهَبُ عَقْلِي، وَيَضْحَكُ بِي مَنْ هُوَ أَدْنَى مِنِّي“۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم  
کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی جب وفات ہوئی تو آپ نے فرمایا: ”إِلْحَقْ بِالسَّلَفِ الصَّالِحِ  
عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ“ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۷) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إنا بلک لمحزون ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۵) کتاب الجنائز، باب في تقبيل الميت۔ وابن ماجه في

سننه (ص ۱۵۱) أبواب الجنائز، باب ما جاء في تقبيل الميت ۱۲ م

۴۔ کافی صحیح البخاری (ج ۲ ص ۶۱۰) کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته ۱۲ م

۵۔ کافی بذل المجهود في حل أبي داود (ج ۱۴ ص ۱۳۱) باب في تقبيل الميت ۱۲ م

۶۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۲۸۵ تا ۲۸۷) اور الوصایہ فی تمییز الصحابہ۔

(ج ۴ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب

## باب ماجاء في غسل الميت

عن أم عطية قالت: توفيت إحدى بنات النبي صلى الله عليه وسلم "إحدى بنات" سے کوئی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹا میں سب سے بڑی ہیں۔

فقال: اغسلنها وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتن "میت کو ایک دفعہ غسل دینا فرض کفایا ہے، اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انقاء حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایسا مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلا ضرورت تین سے زائد مرتبہ نہلانا مکروہ ہے۔

واغسلنها بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافوراً، أو شيئاً من كافور، یہاں ماء مقیدیت

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، باب ما يستحب أن يغسل وتراً، باب يبدأ بماء من الميت، باب مراضع الوضوء من الميت، باب هل تكفن المرأة في إزار الوجل، باب يجعل الكافور في الآخرة، باب نقض شعر المرأة، باب كيف الإشعار للميت، باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب يلقن شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون - ومسام في صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) کتاب الجنائز، فصل في غسل الميت وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن كانت حاجة، وجعل الكافور في الآخرة، فصل في مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل في البدء بماء من الميت ومراضع وضوءه۔

لہ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۳۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

لہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۶) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۸۱) کتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۱۲ م

لہ یہاں سے فاذا فرغتن فاذهبن، فاذا فرغنا آذناه "تک کی شریعہ مرتب کی تحریر کردہ۔ ۱۲ م

لہ أوجز المسالك (ج ۲ ص ۱۹) کتاب الجنائز، غسل الميت ۱۲ م

لہ الدال المختار ورد المختار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلاة الجنائز - نیز دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۵) ۱۲ م

لہ ليزيل الأذى ويمنع من تسارع الفساد - كما في العدة (ج ۸ ص ۸) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

لہ والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتنفر الهوام من راحته، وفيه إكرام الملائكة، عمدہ (ج ۸ ص ۸) ۱۲ م

جوازِ طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر "ماء" کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والتدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں : حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ النبی آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہو پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماء مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرا پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماء مطلق کا بہانا پاپا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادہ پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی "دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ اغسلنها بماء وسدد کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دتے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔

سلہ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ پیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ ائمہ علیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے،  
 «عن محمد بن سیرین أنه كان يأخذ الغسل من أمر عطية، يغسل بالسدر مرتين و  
 الثالث بالماء والكافور»

فإذا فرغتن فأذنتي، فلما فرغنا أذناه، فألقى إلينا حقوه، فقال: أشعرنہا بہ»  
 مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: «وقال أبو حنيفة: لا يستحب» شرح نووی علی صحیح مسلم - ج ۱ ص ۳ - کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحب توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: «والفرد أبو حنيفة، فقال: لا يستحب الكافور،  
 والسنة قاضية عليه» چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «قلت: لم يقل أبو حنيفة هذا أصلاً»  
 عمدہ (ج ۸ ص ۴۴) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۲۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل الميت ۱۲ م

۱۶ مذکورہ بحث اور اس سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالك إلى مؤطا مالك (ج ۲ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸)  
 کتاب الجنائز، غسل الميت - اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۴) باب الجنائز، فصل فی الغسل ۱۲ مرتبہ  
 ۱۷ ای ازارہ، والأصل فيه معقد الإزار، وجمعه: أخن وأحقاء، ویسی بہ الإزار للمجاورة۔ کذا فی  
 مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۵۴۹) ۱۲ مرتبہ

۱۸ شہ شہار اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو ڈنار کہتے ہیں۔ «أشعرن» باب افعال سے امر کا صیغہ ہے «ہا» ضمیر حضرت زینب کی طرف اور «بہ» کی ضمیر «حقو» کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شہار بنا دو ۱۲ مرتبہ

۱۹ علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: «هو أصل في التبرك بأثار الصالحين» عمدہ (ج ۸ ص ۴) قبیل باب  
 ما يستحب أن يغسل وتراً - ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطور سینہ بند تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جاسکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے۔

”قالت: وصفنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم: وأظنته قال: فألقيناه خلفها“ اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں گی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیں گی اور دونوں کو اس کے سینے کرتہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکم لا یثبت بظن۔ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر مجبور کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔ واللہ اعلم

۱۵ عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکام میت (ص ۱۵۱) ”عورت کا کفن“ ۱۲ م

۱۶ دیکھئے الکوکب الذری (ج ۲ ص ۱۶۱) ۱۲ م

۱۷ دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۷۷) مسألة: ویضفر شعرها ثلاثة قرون۔ اور عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۷۷) باب ما یستحب أن یغسل وتوا۔ ۱۲ م

۱۸ کما قال العلامة العینی فی العدة (ج ۸ ص ۲۷۷) ۱۲ م

۱۹ جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## باب ملجاء فی الغسل من غسل المیت

عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من غسله الغسل ومن حمّله الوضوء

(یقتضی حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر ”اغسلنها وتوآثلاثا“ الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں آئے آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب

۱۷ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷)

زیر بحث مسئلے میں اختر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس الارض شرعی لکھتے ہیں : ”ولا یسدل شعرها خلف ظهرها، ولكن یسدل من بین یدیهما من الجانبین جمیعاً، لأن سدل الشعر خلف ظهرها فی حال الحیاء کان لعنی الزینة وقد انقطع ذلك بالوفاة“ المبسوط للسرخی (ج ۲ ص ۱۷) باب غسل المیت۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۷۳) فصل وأما کیفیة التکفین۔ میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کنگھی کی جائیگی کما فی المغنی (ج ۲ ص ۱۷۳) حنفیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے ”عن ابراهیم ان عائشة رأّت امرأة یکدون رأسها، فقالت : علام تنصون میتکم“؟ (ج ۲ ص ۱۷۳، رقم ۶۲۳۲، باب شعر المیت وأظفاره)۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالا جائے، چنانچہ ”المغنی“ میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے : ”وقال الأوزاعی وأصحاب الرأی : لا یضفر ولكن یرسل مع خدیہما من بین یدیهما من الجانبین“ (ج ۲ ص ۱۷۳) لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغہ امر کے ساتھ ”واجعلن لها ثلاثة قرون“ کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص ۱۷۳) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی فرماتے ہیں : ”هذا الأمر بالتصفیر، ونحن لا ننکر التصفیر حتی یکون الحدیث حجة علينا وإنما ننکر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنع زینة، والمیت ممنوع منها“۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تصفیر نہیں بلکہ تصفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں : ”وعندنا یجعل صغیرتین علی صدرها فوق الدرع“ عمدہ (ج ۸ ص ۱۷۳) قبیل باب ید ابیمیا من المیت۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینی نے صغیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ صغیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تصفیر کے ساتھ بیان کیا۔

بہر حال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینی کے بیان کے مطابق تصفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف صغیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان الی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں ”والطوی شعرها ثلاثا“ اقرن قصّة وقرنین مکے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ سیوطی فرماتے ہیں : ”رواه الطبرانی فی الکبیر بإسناد ۵ فی أحدھما لیث بن سلیم وهو مدّلس ولكن ثقة، وفي الآخر جند وقد وثق، وفيه بعض کلام“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۳) باب تجهیز المیت وغسله۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۳)

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۲ ص ۱۷۳) باب فی الغسل من غسل المیت ۱۲ م

یعنی المیت " حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہؓ و تابعینؓ اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پڑھنا واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور زہریؓ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ غسل جنازہ سے دنو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل پہنچی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے " قال : قال : لا مثلاً :

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت " اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : يَغْتَسِلُ مِنْ غَسْلِ الْمَيِّتِ "۔

(۲) عن مكحول قال : " سأل رجل حذيفة كيف أصتم ؟ قال : أغسله كيف كنت ، فاذا فرغت فاغتسل "۔

(۳) عن علي قال : " من غسل ميتاً فليغتسل "۔

(۴) عن علي قال : " لتأتمن أبو طالب أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت يا رسول الله

ان عمك الشيخ الضال قدمات ، قال : فقال : انطلق فواره ، ثم لا تحدثن شيئاً حتى تأتيني ، قال : فواريت ثم أتيت ، فأمرني فاغتسلت الخ "۔

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ صفحہ ۱۹۲) من قال علی غاسل المیت غسل

فی السلم بغسل المشرک یغتسل أم لا - ۱۲ مرتب

عبد حمید القاری (ج ۸ صفحہ ۱۲) باب یلقی شعر المرأة خلفها ۱۲ م

۳۵ چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں : " لا أعلم أحداً من الفقهاء يوجب الاعتسال من غسل الميت ولا الوضوء من حمله " مولم الحنفی الخطابی بزیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۴ صفحہ ۳) باب فی الغسل من غسل الميت -

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۲ صفحہ ۱) باب یلقی شعر المرأة خلفها -

"المجموع شرح المہذب" میں اس بارے میں ماہر شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قول جدید یہ کہ غسل من غسل الميت سنت ہے، اور قول قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ صفحہ ۱۴۲) "و یستحب لمن غسل میتاً أن یغتسل"۔

زر قانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت

کو مذہب ہو قرار دیا گیا ہے۔ اوجز المسائل (ج ۴ صفحہ ۲) غسل المیت -

علامہ مینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک وضوء من غسل الميت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ صفحہ ۴۷)

باب یلقی شعر المرأة خلفها -

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل الميت مندوب ہے، للخروج من الخلاف - کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ صفحہ ۱۱) مطلب

یومعرفة أفضل من یوم الجمعة ، کتاب الطہارة ۱۲ مرتب منی عنہ

۳۵ (ج ۱ صفحہ ۳) کتاب الطہارة ، باب الغسل من غسل الميت - ۱۲ م

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموه، إنه مسلم مؤمن طاهر وإن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا أیدیکم البتہ امام بیہقی اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: «ہذا ضعیف والحمل فیہ علی أبی شیبہ کما اُظن»

لیکن حافظ ابن حجر اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: «أبو شیبہ احتج بہ النساء وثقة الناس..... فالإسناد حسن»

عدم وجوب غسل کی دوسری دلیل مؤطا امام مالک کی روایت ہے «عن عبد اللہ بن ابی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأة أبی بکر الصدیق غسلت أبا بکر الصدیق حین توفی، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرین، فقالت: إنی صائمة، وإن ہذا یوم شدید البرد، فهل علی من غسل؟ فقالوا: لا»

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: «قال لیس علی غاسل المیت غسل» واللہ اعلم۔

۱۔ دیکھیے التلخیص الجیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطہارۃ، باب الغسل۔ حافظ کا پورا کلام یہ ہے «قلت: أبو شیبہ: هو ابراہیم بن أبی بکر بن أبی شیبہ، احتج بہ النساء، وثقة الناس ومن فوقہ احتج بہم البخاری، وأبو العباس الہمدانی هو ابن عقدة حافظ کبیر، إننا نکلما فیہ بسبب المذهب ولا أمور أخری، ولم یضعفہ بسبب المتون أصلاً، فالإسناد حسن» - ۱۲ م

۲۔ (ص ۲۴) کتاب الجنائز، غسل المیت - ۱۲ م

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۶۸) من قال: لیس علی غاسل المیت غسل۔ اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدم غسل من غسل المیت سے متعلقہ اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعہ إن شئت ۱۲ مرتب ۱۲ غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرنا مقصود ہے، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اُسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں پھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو پھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال الحافظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۱۸) باب یلقى شعر المرأة خلفها ۱۲ مرتب

## باب ماجاء في كفن النبي صلى الله عليه وسلم

عن عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة۔ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین ثوبوں میں کفنانے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے اس طرح تعارض ہو جاتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے اور اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان میں سے تین کا انتخاب کر لیا اور باقی واپس کر دئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں: «فذكروا لعائشة قولهم: «في ثوبين وبرد حبرة» فقالت: قد أتني بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفنوه فيه»۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثياب البيض للكفن۔ و باب الكفن بغیر قميص و باب الكفن بلا عمامة (ج ۱ ص ۱۶۸) باب موت يوم الاثنين۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۳ و ۳۸۴) کتاب الجنائز، فصل فی کفن الميت فی ثلاثة أثواب ۲۱۲

۲۔ روایت اور اس کی سند اس طرح ہے: «أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي ابن الحنفية، عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب» الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۵) ذکر من قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۲۱۲

۳۔ اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینی فرماتے ہیں: «كان إذا شك في حرم من الحديث تركه وربما وهم» اور ابن معین فرماتے ہیں: «أنكرناه في صفر سنة تسع عشرة، ومات بعد ما يسير» دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۵۶، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن محمد بن سلمہ بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظ فرماتے ہیں: «تغير حفظه بآخه» تقریب (ج ۱ ص ۱۹۶، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقیل ہیں، ان کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: «صدوق، فحديثه لين ويقال: تغير بآخه» تقریب (ج ۱ ص ۲۴۸ و ۲۴۹، رقم ۶۰۴)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور جلیل القدر تابعی ہیں۔ تقریب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹)۔ ۱۲ مرتب

۱۳۔ حبرة: بروزن عنبة، یعنی منقش چادر، حبرہ اور حبرات جمع آتی ہے۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۸) ۲۱۲

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت  
 حابر بن عبد اللہ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن حمزة بن عبد المطلب في  
 منة في ثوب واحد“ بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن  
 دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس  
 پھونس رکھی گئی۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے  
 مسنون ہیں۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں،  
 چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ”كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض  
 ميانية، ليس فيها قميص ولا عمامة“ سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب  
 بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ تھے، مجموعہ پانچ کپڑے  
 ہوئے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔

۱۷۔ هذا الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فواد عبدالباقی  
 سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲، رقم ۹۹) ۲۱۲

۱۸۔ سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”حدثنا خباب قال: هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 نبتغي وجه الله فوجب أجراً على الله، فمنا من مات، لم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، قتل  
 يوم أحد، فلم نجد شيئاً نكفنه فيه إلا منة، كنا إذا غطينا رأسه خرجت رجلاه وإذا غطينا بهارجلية خرج رأسه  
 فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي بهارأسه ونجعل على رجلية إذ خراً“ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز،  
 القميص في الكفن ۱۲ مرتب

۱۹۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۸۵) باب الثياب البيض للكفن ۲۱۲

۲۰۔ الشرح الكبير للدردير مع حاشيته للدسوقي (ج ۱ ص ۱۷۱) فصل ذكر فيه أحكام المولى - ۲۱۲

۲۱۔ یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

۲۲۔ کما فی بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني (ج ۱، ص ۱۷۱) باب صفة الكفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

۲۳۔ یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ ”كشف للغطاء عن وجه الموطأ“ قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص ۲۵)

رقم الحاشیہ ۷) حاجاء في كفن الميت ۲۱۲

**تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف** | جمہور کے نزدیک کفن سنون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحت نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال سنن ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی کی روایت سے ہے ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض محوٰیۃ“ اس میں ”ریاط“ ”رِیْطَة“ کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

**دلائل احناف** | حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب نجرانیة، الحلة ثوبان وقیمصہ الذی مات فیہ“

ہمارا ایک استدلال ”الکامل“ لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب: قمیص وازار ولفافہ“

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۶۴) الکفن وصفة التکفین۔ البتہ ”المہذب“ اور اس کی شرح ”المجوع“ میں امام شافعیؒ کا مسلک ”ازار ولفافتین“ بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۱۵۱) باب الکفن ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۲۱) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲

۳۔ (ص ۱۲۱) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۔ یہ بروی بفتح الین وضمتا، فالفتح منسوب إلى التحول وهو القصار، لأنه یسحلها أی یفسلها أو إلى ”سحول“ وهي قرية باليمن، وأما الضم فهو جمع ”سحل“ وهو الثوب الأبيض النقی، ولا یكون إلا من قطن، وفيہ شذوذ لأنه نسب إلى الجمع وقیل: اسم القرية بالضم أيضًا، النہایہ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۲۱) باب فی الکفن ۱۲

۶۔ دیکھئے الکامل (ج ۱ ص ۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبداللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے ”حد ثنا علی بن أحمد بن مروان، حد ثنا یحییٰ بن داؤد أبو الصقر الوراق، حد ثنا عبد اللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سنان، عن جابر بن سمرہ“۔ حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں ”وضعتنا صحیح بن عبد اللہ، عن النسائی، ولینہ هو، وقال: هو یکتب حدیثہ“

نصب الراية (ج ۱ ص ۱۲۱) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اسکی یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیاد کی روایات امام مسلم متابعہ ذکر کرتے ہیں اور امام ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے اور شعباً اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے۔

ایک اور استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقصد ویؤزرو یلف بالثوب الثالث، فإن لم یکن إلا ثوب واحد کفن فیہ"۔

نیز ایک استدلال امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں "ابو حنیفۃ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعیؒ کی ایک مرسل روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی حلة یمانیة وقميص" یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن ابی لماتوفی جاء ابنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قميصک أکفنه فیہ و صل علیہ واستغفرلہ، فأعطاء قميصه" الخ

۱۰ جیسا کہ خود امام مسلم نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۱ ج چنانچہ علی بن عامر کہتے ہیں: "قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن ابی زیاد أن لا أکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۴۷۵ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن سفیان کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فهو علی العدالة وإن لم یکن مثل الحكم ومنصور" اور ابی شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصری کہتے ہیں: "یزید بن ابی زیاد ثقة ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (۵/۱۱۵ ص ۳۳۳ رقم ۹۳۱) ۱۲ مرتب ۱۳ چنانچہ انھوں نے ابواب الحج، باب ما جاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعیدؓ کی مرفوعہ روایت "یقتل للحر والسبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عینی:

هذا حدیث حسن" ترمذی (۱۵ ص ۱۳۱) ۱۲ مرتب

۱۴ مؤطا امام مالک (ص ۱۱۱) ما جاء فی کفن المیت ۱۲ م

۱۵ (ص ۱۱۱) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۵ - ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الکفن فی القميص الذی یکتف أو لا یکتف الخ ۱۲ م

نیز سہارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :  
 "إِذَا نَامَتْ فَأَجْلَوْا فِیْ آخِرِ سَلٰی کَافُورًا وَخَفَنُوْا فِیْ بَرْدِیْنِ وَقَمِیْصٍ ، فَإِنَّ النَّبِیَّ عَلَیْهِ  
 عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ بِهٖ ذٰلِكَ" تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا  
 یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص معاد  
 کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص میت قمیص احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس  
 میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے  
 جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو  
 گرمیوں کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق  
 ہو جاتی ہے۔

اکثر کتب حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں، حضرت گنگوہیؒ  
 نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے،  
 اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات و سکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت  
 نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک شکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے  
 تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن ابی کے فقرے سے اشکال ہو سکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے  
 اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لاحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے  
 کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بیتنا۔ البتہ  
 اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی  
 سلائی ادھیر کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی فقرۃ عبداللہ بن ابیؓ۔

۱۔ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۴) ۱۲ م

۲۔ مثلاً دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۵) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز۔ اور

رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی الکفن ۱۲ م

۳۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۴۵) باب ما یستحب من الاکفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی اعلیٰ السنن میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیص میت قمیص حی کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیص میت اور قمیص حی میں فرق ہوگا۔

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ..... وقبضہ الذی مات فیہ“ سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیص میت اور قمیص حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: ”انظروا ثوبیٰ ہذین فاغسلوہما ثم کفنونی فیہما، فإتوا الحیٰ احوج الی الجدید منہما“۔

آخر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ استینیں البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی دفن ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا ”فلعلہ اثر وہ لقرب عہدہ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو حی“ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ ۲۱۲

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الکفن ۲۱۲

۳۔ رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزہد۔ اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۶۳ و ۲۶۴) فصل فی التکفین ۲۱۲

۴۔ کافی فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۹۹) باب الجنائز فصل فی تکفینہ (بحوالہ کافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز ۲۱۲

۵۔ کافی روایۃ ابن عباسؓ التي موت ۲۱۲

۶۔ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایت باب (جس میں لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصل قمیص کا نہیں قمیص معاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حامل ہی قمیص معاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اس لئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ اعلم وعلیٰ اتم وأحکم ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت

» عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ : لَمَّا جَاءَ نَعَى جَعْفَرٍ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : اصْنَعُوا لِأَهْلِ جَعْفَرٍ طَعَامًا فَإِنَّهُ قَدْ جَاءَ مَا يَشْغَلُهُمْ «  
 اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مسیت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔  
 لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقع پر رشتہ داروں اور تعزیت کے لیے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقع پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقع پر۔  
 کما قال العلامة ابن عابدینؒ۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجبات دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالا یلزم بدعت ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۲) كتاب الجنائز باب صنعة الطعام لأهل الميت۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء في الطعام يبعث إلى أهل الميت ۱۲ م

۲۔ فی رد المحتار (ج ۱ ص ۱۳۷) مطلب فی کراهة الضیافة من أهل الميت۔ باب صلاة الجنائز۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: »ویکره اتخاذ الضیافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع فی السرور لا فی الشرور، وهی بدعة مستقبحة « ۱۲ مرتب

۳۔ دعوت من اهل الميت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ شویحلی کی روایت ہے فرماتے ہیں: »کتابنی الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام من النیاحة « (ص ۱۱) باب ما جاء فی النهی عن الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام۔

یہ روایت امام احمد نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھیے الفتح الربانی لترقیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی (ج ۸ ص ۹۴ و ۹۵، رقم ۱۲۷۱) باب صنع طعام لأهل الميت۔

علامہ ساعی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں: »ورواه ابن ماجه من طریقین: أحدهما علی شرط البخاری، والثانی علی شرط مسلم « ۱۲ مرتبے

بعسن اہل بدعت ضیافت من اہل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عام بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں "فلما رجع استقبلہ داعی امرأتہ، فأجاب ونحن معه فجیء بالطعام فوضع یدہ" الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجہ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ "داعی امرأتہ" لکھ دیا، ورنہ اصل روایت "داعی امرأة" بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجہ میت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

۱۰ گوی عبارت کا مطلب یہ ہے "استقبلہ داعی زوجۃ المیت" ۲۳

۱۱ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۳۷ و ص ۱۶۷، رقم ۵۹۲۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات،

الفصل الثالث ۱۳

۱۲ مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میرٹھ کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۴۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهات۔

اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۱۶۷، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت "فلما رجعنا لقینا داعی امرأة من قریش" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے،

دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱۵ ص ۱۴) کتاب الغصب، باب من أخذ شاة فذبحها وشواها۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں "فلما انصرف تلقاه داعی امرأة من قریش" اور ایک روایت میں

"صنعت امرأة من المسلمین من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاما" کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے

(ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۵۵۵) باب الصيد والذبايح والاطعمة وغير ذلك ۱۲ مرتب صنی عنہ

۱۳ اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل السنۃ کے الفاظ ہیں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابوداؤد اور دلائل النبوة

دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابوداؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۳ مرتب

## باب ماجاء فی کراہیۃ النوح

عن علی بن ربیعۃ الأسدی قال: مات رجل من الأنصار یقال له: قرظۃ بن کعب فنیح علیہ، فجاء المغیرۃ بن شعبۃ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنی علیہ، وقال: ما بال النوح فی الاسلام! أما انا فسمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول: من نیح علیہ عذاب ما ینح علیہ۔ مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوح کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوح کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں :-

پہلا مسئلہ بکار علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکار خفیف جائز ہے اور بکار شدید جو نوح کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکار شدید اور بکار خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکار خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکار شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکار بالصوت بھی متعدد روایات سے ثابت ہے لہذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکار بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکار بالصوت ممنوع ہے جو نوح کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ و پکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گناے جائیں، اور

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۳) فصل إن المیت لا یعذب ببکار أهلہ الخ ۲۱۲

۲۔ هذا حاصل ما أفاده النووی رحمہ الله فی شرحہ من صحیح مسلم (۵ املت) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعید بن عبادہ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: «فلما دخل علیہ فوجده فغاشیة أهلہ، فقال: قد قضی، قالوا: لا یارسول الله، فبکی النبی صلی الله علیہ وسلم، فلما رأى القوم بکار النبی صلی الله علیہ وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذب بدمع العین ولا بهزن القلب لكن یعذب بهذا - وأشار إلى لسانہ - الخ» (ج ۱ ص ۱۷۱) باب البکار عند المریض ۲۱۲

۳۔ مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے: «فلما ماتت زینب (وفی رواية رقیة) ابنة رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: الحق بلفنا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دیجئے۔  
واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟  
سو بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ  
کا یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

النساء، فجعل عمر یضربہن بسوطہ، فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ، فقال: مهلاً یا عمر، ثم  
قال: أبکین وإیاکت ونعیق الشیطان، الخ الفتح الربانی (ج، ص ۳۳۴، رقم ۱۵۱) باب الرخصة بالبكاء من غیر نوح۔  
اس روایت کے تحت علامہ ساعی لکھتے ہیں: «الظاهر أن بكاءهن كان بصوت لكن لا برفعه، فنهاهن  
عمر حتى لا یخجن إلى النياحة فأمره صلی اللہ علیہ وسلم بتركهن» الخ۔

نیز عبداللہ بن زید کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص فی البكاء من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی المعجم و  
إسناده حسن۔

نیز قرظہ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا فی البكاء عند المصيبة من غیر نوح» رواہ  
الطبرانی فی الکبیر، ورجاله رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۱) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی البكاء ۱۱۔  
مرتب عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۸۱)

۱۔ جیسا کہ نوہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن الميت لیعذب ببكاء أهله» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں:  
«وقالت طائفة: معنى الأحادیث أنهم ینوحون على الميت ویبذون به بعد ید شمائله ومحاسنه فی زعمهم،  
وتلك الشمائل قبائح فی الشرع یعذب بها» الخ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۱) کتاب الجنائز ۱۲ م  
۲۔ المعنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۲۸) تعذیب الميت ببكاء أهله علیہ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصیب عمر (یعنی بالجراحة التي مات فیها) دخل مصهیب بنی یقول:  
وأخاه! وأصحابه! فقال له عمر: یا مصهیب، أتبکی علی؟ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «إن الميت  
یعذب ببعض بكاء أهله علیہ» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب الميت ببعض  
بكاء أهله علیہ۔

نیز ابو عمرؒ کہتے ہیں: «سمعت ابن عمر یقول۔ وهو فی جنازة رافع بن خدیج، وقام النساء یبکین علی رافع،  
فأجلسن مراراً، ثم قال لهن:۔ ویحکن! إن رافع بن خدیج شیخ کبیر لا طاقه له بالعذاب، وإن الميت یعذب ببكاء أهله  
علیه» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۵۵۵، رقم ۶۶۸) باب الصبر والبكاء والنياحة، کتاب الجنائز۔  
حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایت باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جیکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

تاکمین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت "إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" سے ہے۔

منکرین تعذیب میت بکاء اہل کا استدلال "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ" سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ لکھنے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: "يَرْحَمُهُ اللَّهُ، لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُمْ، إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ مَاتَ يَهُودِيًّا: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ، وَإِنَّ أَهْلَهُ لَيَبْكُونَ عَلَيْهِ"۔

لیکن حضرت ابن عمرؓ کی روایت وہم کی نسبت کرنا محل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں۔ اہذا سمیع یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ جنس مخصوص احوال پر محمول ہے:-

۱۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ ۱۲ مرتبہ بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲

۲۔ سورۃ فاطر آیت ۲۸ ۱۲

۳۔ نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدم تعذیب کی تائید میں فرمایا "وَاللَّهُ هُوَ أَضْعَفُ وَأَبْكَى" دونوں لائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۳۔ چنانچہ علامہ ساعی نقل کرتے ہیں: "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: إِنَّكَ عَائِشَةُ ذَلِكَ وَكَلَّمَهَا عَلَى الرَّأْيِ بِالْخَطِئَةِ وَالنِّسْيَانِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ سَمِعَ بَعْضُهُمْ أَوْ لَمْ يَسْمَعْ بَعْضُهُمْ: بَعِيدٌ، لِأَنَّ الرِّدَاءَ لِهَذَا الْمَعْنَى مِنَ الْعَجَابَةِ كَثِيرُونَ وَهُمْ جَائِزُونَ، فَلَا وَجْهَ لِلنَّفْيِ مَعَ إِسْكَانِ حَمَلِهِ عَلَى مُحَمَّدٍ صَحِيحٌ" دیکھئے بلوغ الامانی من سرائر الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۷۱) تحت شرح حدیث رقم ۹۳ باب ما جاء في أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ ۱۲ مرتب

۴۔ مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: "ذَكَرَ عُمَرَانُ بْنُ الْحَصِينِ أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ، فَقَالَ عُمَرَانُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَنَنْ نَسَاءً" (ج ۱ ص ۱۷۱) النہی عن البکاء علی المیت۔

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ" (قال الهيثبي) رواه الطبرانی في الكبير وفيه عمر بن إبراهيم الأنصاري، وفيه كلام، وهو وثقة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۱) باب ما جاء في البكاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات صحیحہ گزر چکی ہیں۔

کتاب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک کہ تعذیب میت بیکار اہلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بیکار اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفہ بن العبد کہتا ہے ۵

فإن مت فأنعین بما أنا أهله      وشقی علی الجیب یا ابنۃ معبد  
دوسری کہ تعذیب میت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔  
ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: ”واجبلاہ! واستداہ!“ تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: ”أهكذا كنت؟“۔

۱۔ السبع العلقات (ص ۳۳) المعلقة الثانية - شعر کا ترجمہ اس طرح ہے:  
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطور سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب  
۲۔ چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: ”یا مرمل، وموتم الولدان، ومعرب العمران، ومفرق الأخدان“ یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے! اے بچوں کو یتیم کرنے والے! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے!۔ کافی شیع النووی علی صحیح مسلم (۱۵ ص ۳) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی روایت آرہی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما من ميت يموت، فيقوم ربا كيه، فيقول: واجبلاہ! واستداہ! أو نحو ذلك إلا وكل به ملاكات يلهمزانه (الهمز، الدفع في الصدر بجميع الكف) ويقولان: أهكذا كنت؟“۔

مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الميت يعذب ببكاء أهله عليه إذا قالت النائحة: واعصداہ! وانا صراہ! واکاسیاء! جبذ الميت و قيل له: أنت عصداہ! أنت ناصراہ! أنت کاسیاء!“ دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱، ص ۱۲۵ رقم ۹۳) باب ما جاء في أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی تعذیب میت والی روایت کی توجیہات کئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۳ ص ۳) کتاب الجنائز اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۲۵ تا ۱۲۸) تحت شرح حدیث رقم ۳۱۱ (۱۲ مرتب معنی عنہ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تحذیبِ میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور ”لَا تَزِدْ وَلَا تَزِرْ وَزَرَ آخِرِي“ پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

”عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع في أمتي من أمر الجاهلية لن يذهبهن الناس“ مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکل کبھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔ ”النشاحه، والطعن في الحساب، والعدوى أجرب بعير فأجرب مائة بعير، من أجرب البعير الأول، والأنواء، مطرنا بنوء كذا وكذا“ حضرت

۱۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۲، رقم ۱۳۱) ۲۱۲

۲۔ كما في الكوكب الدري (ج ۲ ص ۱۳) ۲۱۲

۳۔ احساب: حسب کی جمع ہے، یعنی نسب، یہاں طعن فی الحساب مراد طعن فی النسب ہے چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع روایت میں آیا ہے: ”شعبتان من أمر الجاهلية لا يتركهما الناس أبداً: النشاحه والطعن في النسب“ الفتح الرباني (ج ۳، ص ۱۳، رقم ۷۹) باب ما لا يجوز من البكاء على الميت۔ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کی جائیگی ۱۲ مرتب ۱۳ عدوی: اعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدی ہونا مراد ہے ۲۱۲

۱۴۔ أجرب البعير: اونٹ کا خارش زدہ ہونا ۲۱۲

۱۵۔ أنواء: نوء بفتح النون وسكون الواو۔ کی جمع ہے۔ ابو عبیدہ کہتے ہیں: الأنواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گزرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہو جاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ وإِنَّمَا سَتَى نَوَاءُ الْأَنَاءِ إِذَا سَقَطَ السَّاقِطُ نَاءُ الطَّالِعِ، وَ ذَلِكَ النَّهْوضُ هُوَ النَّوَاءُ، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہو کر غروب ہو جاتے ہیں۔

جاہلیت میں اہل عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہو کر طلوع ہوگا اس وقت ضرور یا بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہو جاتی تو کہتے تھے ”مطرنا بنوء كذا“ یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے۔ دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) أبواب صلوٰۃ

الاستسقاء، باب الاعتقاد أن المطر بيد الله الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اسے موثر بنفسہ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ موثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بنا پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا ممنوع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے واللہ اعلم۔

## باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ

عن سالم عن ابيہ قال : رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبا بکر وعمر یمشون أمام الجنائزۃ ، جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیان ثوری کا یہی قول ہے، امام بخاری کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالک اور امام احمد کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور امام اوزاعی کا یہی مسلک ہے۔

۱۵ گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور سبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے، البتہ بعض اہل ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲

۱۶ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲

۱۷ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۷۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنائز ۱۲ م

۱۸ اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسائل (ج ۲ ص ۲۷۱) المشی أمام الجنائز ۱۲ م

۱۹ وذهب إبراہیم النخعی وسفیان الثوری والأوزاعی وسوید بن غفلۃ ومسروق وأبو قلابۃ وأبو حنیفۃ وأبو یوسف ومحمد وإسحاق وأهل الظاہر إلی أن المشی خلف الجنائزۃ أفضل، ویری ذلك عن علی بن ابی طالب و عبد اللہ بن مسعود وأبی الدرداء وأبی أمامۃ، وعمر بن العاص۔ عمدۃ القاری (ج ۵ ص ۵۵۵) باب الأمر باتباع الجنائز مرتب

حدیث باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیان جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: **الرَّاكِبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ يَشَاءُ مِنْهَا**»۔

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصول بھی روایت کیا ہے اور مرسل بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت «سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت «محمد بن بكر حدثنا يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارکؓ فرماتے ہیں: «المخاطب عن الزهري ثلاثة: مالك ومعمرو ابن عيينة، فاذا اجتمع اثنان منهم على قول أخذناه وتركنا قول الآخر» (کافی نصب الراية ج ۲ ص ۲۹۴۔ فصل فی حمل الجنائز) اور زیر بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور عمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسل ہی نقل کیا ہے کما صرح بہ الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وأهل الحديث كلهم يعرفون أن الحديث للرسول في ذلك أصح»۔

جہاں تک وصل والے دو طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: «سألت محمداً عن هذا الحديث فقال: هذا حديث خطأ، أخطأ فيه محمد بن بكر، وإنما يروى هذا الحديث عن يونس عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم الخ» ۱۲ مرتب

۲۔ اللفظ للترمذی فی سننه (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الصلاة على الأطلاق۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۵۵) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنائز۔ اور۔ مکان الماشی من الجنائز۔ اور سنن ابن ماجہ (مکتب) أبواب الجنائز، باب ما جاء في شهود الجنائز۔

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الرَّاكِبُ يَسِيرُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي يَمْشِي خَلْفَهَا وَ

أَمَامَهَا وَعَنْ يَمِينِهَا وَعَنْ يَسَارِهَا قَرِيبَ مِنْهَا» (ج ۲ ص ۲۵۳) باب الماشی أمام الجنائز ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ راکب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیجانی کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے جبکہ ماشی کے حق میں مکروہ نہیں ہے۔  
**دلائل اخاف** | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً

بخاری شریف میں حضرت براہین عازب کی روایت "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز الخ"۔

② اگلے باب میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی روایت آرہی ہے "سألتنا رسول الله صلى الله عليه

وسلم عن المشي خلف الجنائز، قال: ما دون الخيبر" الخ۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابوجہد مجہول ہیں۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

سے جنازہ کے ساتھ راکب کا سوء ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں :

"خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأى ناساً ركبائاً، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله

على أقدامهم وأنت على ظهور الدواب" (۱۵۲ ص ۱۵۲) باب ماجاء في كراهية الركوب خلف الجنائز ۱۲ مرتب

۵۲ ويكنى البهراني (۲۵ ص ۱۹) فصل السلطان أحق بصلاة الخ ۱۲ م

۳ حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اطلاق السنن (۸ ص ۲۴۳) باب المشي خلف الجنائز

والإسراء بها۔

علامہ سندھی فرماتے ہیں : "فالظاهر من الحديث أن الأصل في التابع للجنائز أن يكون خلفها لكن المشي

لحاجة الجلي يتوجه إلى حجات أخرى أيضاً بخلاف الراكب، فبقوله على الأصل، وجوز للمشاة الجاهات كلها والله أعلم"

اعلاء السنن (۸ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) ۱۲ مرتب

۴ اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ۲ ص ۲۹۶ (۳۱ ص ۲۹۶) باب اتباع الجنائز والمشى معها والصلاة عليها۔

اس باب میں حضرت عثمان بن عفان، حضرت ابن عباس، حضرت ابوسعید، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عمر اور حضرت انس

سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۵ صحیح بخاری (۱ ص ۱۹) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ م

۶ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : "قيل اسمه عائذ بن فضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابر، من الثانية۔ أخرجه له أبو داود

والترمذی وابن ماجه" تقریب (۲ ص ۱۹) رقم ۱۲ م

ہیں کہ ابو ماجد رواد کے طبقہ ثانیہ یعنی کسب ارتابین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلۃ الروایۃ عنہ لا یعتدح فیہ۔ لہذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حرث کی روایت ہے، فرماتے ہیں: قُلْتُ لَعَلَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ: مَا تَقُولُ فِي الْمَشِيِّ أَمَامَ الْجَنَازَةِ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: الْمَشِيُّ خَلْفَهَا أَفْضَلُ مِنَ الْمَشِيِّ أَمَامَهَا كَفَضْلِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَى التَّلَوِّعِ، قَالَ: قُلْتُ: إِنْ رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، فَقَالَ: إِنَّمَا يَكْرَهُانِ أَنْ يَمْرُجَا النَّاسَ۔

طحاوی ہی میں ابوزی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «كَعْنُكَ أُمَشِي فِي جَنَازَةِ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعَلِيٌّ، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، وَعَلِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهَا، يَدِي فِي يَدِهِ، فَقَالَ عَلِيُّ: أَمَا إِنْ فَضَّلَ الرَّجُلُ يَمْشِي خَلْفَ الْجَنَازَةِ عَلَى الَّذِي يَمْشِي أَمَامَهَا كَفَضْلِ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاةِ الْفَذِّ، وَإِنَّمَا لِيَعْلَمَانِ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ الَّذِي أَعْلَمُ، وَلَكِنَّهُمَا سَهْلَانِ يَسْهَلَانِ عَلَى النَّاسِ»۔  
④ نافع بیان کرتے ہیں: «خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَأَنَا مَعَهُ عَلَى جَنَازَةٍ، فَرَأَى مَعَهَا نِسَاءً، فَوَقَفَ، ثُمَّ قَالَ: رَدِّهْنَ فَإِنَّهُنَّ فِتْنَةُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ، ثُمَّ مَضَى يَمْشِي خَلْفَهَا، فَقُلْتُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، كَيْفَ الْمَشْيُ فِي الْجَنَازَةِ: أَمَامَهَا أَمْ خَلْفَهَا؟ فَقَالَ: أَمَا تَرَانِي أُمَشِي خَلْفَهَا»۔

۱۔ الکوکب الددی (ج ۲ ص ۱۸) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابو ماجد کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما فی التقرب للنووی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲) النوع الثالث والعشرون۔

غالب حضرت گنگوہی قدس سرہ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما فی «قواعد فی علوم الحدیث» مقدمہ «إعلاء السنن» (ص ۲ طبعہ بیروت) (ص ۱۲۷، طبعہ: إدارة القرآن کراچی) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ کما فی تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲) واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ

۲۔ مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۲) باب المشی مع الجنائزہ این ینبغی أن یکون منها ۱۲

⑤ مصنف عبد الرزاق میں طاؤس سے مرسل مروی ہے: «ما مشی رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة حتى مات إلا خلف الجنازة» حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب مشی امام الجنازة کی موثقت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤس کی یہ روایت مشی خلف الجنازة کی موثقت پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

## باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنازة

عن ثوبان قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فرأى ناساً ركبانا، فقال: ألا تستحيون، إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب! اس روایت جنازه کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «الراكب يسير خلف الجنازة» جس سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جواز رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدم کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکراہت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیث باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیران ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازہ کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود میمون کی وجہ سے جو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازہ کے ساتھ رکوب بلا کراہت جائز ہوگا۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳۵، رقم ۶۲۳۷) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

۲۔ قائلین مشی أمام الجنازة ایک متلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازہ کے ساتھ جانے والے لوگ میت کے شفاعت میں والشفیع یكون قد امر المشفوع له، جبکہ قائلین مشی خلف الجنازة یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والمودع یكون وراء المودع۔ کذا فی الأثر جز (ج ۲ ص ۱۷۷) المشی أمام الجنازة ۱۲ مرتب۔

۳۔ شرح باب از مرتب غفر الله عنه ۱۲ م

۴۔ الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۱۷۱) باب ما جاء في شهود الجنائز ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

۶۔ یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجهود فی حل ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۴) باب الركوب في الجنازة ۱۳ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی جے عدم رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لافہ من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدم کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے » أن النبي صلى الله عليه وسلم اتبع جنازة أبي الدرداء ماشياً ورجع على فرسٍ « نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبان سے مروی ہے: » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بدابة وهو مع الجنازة، فأبى أن يركب، فلما انصرف أتى بدابة فركب، قيل له، فقال: إن الملائكة كانت تعشى فلما كن لأركب وهم يمشون، فلما ذهبوا ركبتم «۔

میت کو مال و اسباب کی طرح پیٹھ پر لا دنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو، پھر ضرورت کے موقع پر میت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء في التكبير على الجنازة

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على الغاشي » نجاش حبشه کے

۱۵ کما فی النسخة (۲۵ ص ۱۲)

۱۶ (املا السنن (۲۴ ص ۱۲) باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة ۲۳

۱۷ (۲۵ ص ۲۵۳) باب الركوب في الجنازة ۲۱۲

۱۸ اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدم رکوب کے استحباب کی علت شہود ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جائے تو رکوب میں کوئی عرج نہیں نہ ذیابانہ ایابا - ۲۱۲

۱۹ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹) مطلب فی حمل الميت ۲۱۲

۲۰ بہشتی زیور حصہ یازدہم (ص ۹۴) دفن کے مسائل ۲۱۲

۲۱ الحدیث أخرجه الشيخان: البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۲) كتاب الجنائز، باب الصوف على الجنازة، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب الجنائز ۲۱۲



لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؓ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں۔ واللہ اعلم

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزینیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظ الإصابۃ میں طبرانی، ابن منذر اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

«عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزي، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضععت، فرفع سريره حتى نظروا إليه، فصلّى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك....» اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابو حاتم کہتے ہیں: «ليس بالمشهور» البتہ ابن حبان نے ان کو ثقافت میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: «فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

لہ گو یا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آ رہا ہو۔ کما یفہم ذلك من العدة (ج ۸ ص ۱۱۱) باب الصفوف علی الجنازة ومتح بہ الحافظ فی الفتن (ج ۳ ص ۱۸۹) ۱۲ مرتب

لہ اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸ و ۱۸۹، باب الصفوف علی الجنازة) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

لہ اسد الغابۃ (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

لکہ ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبرئيل صلى الله عليه وسلم: بلغ معاوية هذا» قال: بكثره قراءة قل هو الله أحد، كان يقرأها قاءاً ثماناً وقاعاً وراقداً، فبهذا بلغ ما بلغ» رواه الطبرانی فی الکبیر۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۵) باب الصلاة علی الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ یہ بھی من میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتیٰ فنزلنا الی المدینة « اور ایک ایت میں ہے » قال جبرئیل : فهل لك أن تسلی علیہ فأقبض لك الأرض ، قال : نعم ، فصلی علیہ « اس سے واضح ہو گیا کہ یہ صلاۃ » غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزۃً رفع حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی ۔

بہر حال پورے ذخیرہ حدیث میں » صلاۃ علی الغائب « کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرامؓ پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی ، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرامؓ کا بھی کوئی معمولی » صلاۃ علی الغائب « کا نہیں ملتا ، یہ بھی مسلک احناف کی ایک منبوط دلیل ہے ۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلویؒ » لمعات التفتیح « میں فرماتے ہیں : » وفي صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غیر النجاشی معاویۃ المزنی الذی مات بالمدينة والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بتبوك ، وعلی زید بن حارثۃ وجعفر بن ابی طالب استشهدا بموتہ : کلام من حیث إسناد الأحادیث التي رویت فیہا « ۔

۱۔ ذکر الروایات کلہا الحافظ فی الإصابة ، کافی إعلاء السنن ( ج ۱ ص ۲۳۴ و ۲۳۵ ) باب أن صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الجنائزۃ الغائبۃ عنہ کانت لحضورہا عنده علی طریق المعجزۃ ۱۲ م  
۲۔ ( ج ۲ ص ۳۲۸ ) کتاب الجنائز ، باب المشی بالجنائزۃ والصلاۃ علیہا ، الفصل الأول ۱۲ م  
۳۔ چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے ، علامہ بیہقیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں : » رواہ أبو یعلیٰ الطبرانی فی الکبیر ، وفی إسناد أبی یعلیٰ محمد بن إبراهیم بن العلاء ، وهو ضعيف حداثاً ، وفی إسناد الطبرانی محبوب بن ہلال ، قال الذہبی : لا یعرف ، وحديثه منکر « ۔

حضرت معاویہ بن معاویہؓ ہی کا قصہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں » رواہ الطبرانی فی الکبیر والأوسط ، وفيه نوح بن عمر ، قال ابن حبان : يقال إنه سرق هذا الحديث ، قلت : ليس هذا بضعف في الحديث ، وفيه بقیۃ ، وهو مدلس وليس فیہ علة غیر هذا « ۔

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں : » رواہ الطبرانی فی الکبیر وفيه صدقة بن أبی سہل ولم أعرفه ، وبقية رجاله ثقات « ۔

معجم الزوائد ( ج ۳ ص ۳۸۳ ) باب الصلاۃ علی الغائب ۔ صلاۃ علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے

متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

**تکبیرات نماز جنازہ** | "فکبر أربعاً" اس حدیث کی بناء پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا یہ مسلک ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہ ترجیح درج ذیل ہیں :-

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ حضرت علیؑ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات شینین اور حضرت علیؑ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہ بھی موجود تھے۔

② حافظ ابن عبد البرؒ نے "الاستذکار" میں ابو بکر بن سلیمان بن ابی حاتم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے: "قال بکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکبر علی الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیاً حتی جاء موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرفع الی المصلی وصفت الناس وراءہ وکبر علیہ أربعاً ثم ثبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أربع حتی توفاه اللہ عز وجل"۔ اوردہ الحافظ فی التلخیص وسکت علیہ۔

③ بیہقی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آئی ہے: "کانوا یکبرون علی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعهم عمر رضی اللہ عنہ علی أربع تکبیرات كأطول الصلاة"۔ یہ روایت سنداً حسن ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنائز)۔ اس مقام پر عمدۃ القاری میں عیسیٰ مولیٰ حذیفہؓ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہریہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ عینیؒ نے حازمی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: "وممن رأی التکبیر علی الجنائز خمساً ابن مسعود، وزید بن أرقم، وحذیفہ بن الیمان ۱۲ مرتب"۔

۲۔ ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحجیر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت رقم ۶۵، ۶۶، ۶۷۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۴۴) کتاب الجنائز، من کان یکبر علی الجنائز سبعاً وستاً ۱۲ مرتب

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب مناقب فاطمہ بنت اسد ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۶۶ - ۱۲

۵۔ (ج ۴ ص ۳۰۰) کتاب الجنائز، باب ما یستدل بہ علی أن اکثر الصحابة اجتمعوا علی أربع ورأی بعضهم الزیادة منسوخة ۱۲

طحاویؒ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لا تشاء أن تسمع رجلاً یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر سبعاً ، وآخر یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر خمساً ، وآخر یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر أربعاً إلا سمعتہ ، فاختلّفوا فی ذلك ، فکانوا علی ذلك حتی قبض أبوبکر ، فلما ولی عمرؓ ورأى إختلاف الناس فی ذلك شق ذلك علیہ جدّاً ، فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، فقال : إنکم معاشراً أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم ، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیہ ، فانظروا أمراً تجتمعون علیہ ، فکانما أیظہم ، فقالوا : نعم ، ما رأیت یا أمیر المؤمنین ؟ فأشرعلینا ، فقال عمرؓ : بل أشیروا أنتم علی ، فإنما أنا بشر مثکم ، فراجعوا الأمر بینہم ، فأجمعوا أمرہم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضحی والفطر أربع تکبیرات ، فأجمع أمرہم علی ذلك . »

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں۔

لیکن طحاویؒ میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؑ نے نماز کے بعد فرمایا : « إنا من اہل بدر » چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں « شتم صلیت مع علیؑ علی جنازہ ، صلّ ذلك کان یکبر علیہا أربعاً » معلوم ہوا کہ حضرت علیؑ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۴ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۲۱۲

۱۵ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۲) تحت رقم ۶۶۶ ، کتاب الجنائز ۲۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۲۱۲

۱۷ چنانچہ طحاویؒ ہی میں عبدخیر سے منقول ہے « کان علیؑ یکبر علی اہل بدر ستاً وعلیؑ أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمساً وعلیؑ سائر الناس أربعاً » (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے ، فرماتے ہیں : « صلی علیؑ علی سہل بن حنیفؓ ، فکبر علیہ خمساً ، فقالوا ما هذا التکبیر ؟ فقال : هذا سہل بن حنیف من اہل بدر ، ولا اہل بدر دفن علی غیرہم ، فأردت أن أعلمکم فضلہم » (ج ۳ ص ۲۴۰) ترجمہ سہل بن حنیف ۱۲

## باب ماجاء فی القراءة علی الجنائز بفاتحة الكتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب شافعیہ، خابله اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قرأت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں ہے پھر عالمگیریؒ میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ بنیت دعا پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قرأت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قرأت کا محل نہیں۔ شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے لیکن یہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے "عن طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة" نیز سنن نسائی میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "السنة فی الصلاة علی الجنائز أن یقرأ فی التکبیرة الأولى بأتم القرآن مخافتة الخ"۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابو داؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: "عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلیت علی المیت فأخلصوا له الدعاء" لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعا کرنا

لہ المغنی (ج ۲ ص ۴۵) مسألة: قال والصلاة علیه یکتب ویقرأ الحمد ۱۲ م

لہ (ج ۱ ص ۱۶۷) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

لہ ابراہیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبوشیبة الکوفی، قاضی واسط، مشہور بکنیتہ، متروک الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستین/رت ق۔ تقریباً التہذیب (ج ۱ ص ۳۹، رقم ۲۴۱) ۱۲ م لکہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب علی الجنائز۔

والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

لہ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

لہ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۵۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ

میں بھی آئی ہے (مشکل) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنائز ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظهر ذلك من بعض الروایات۔

لہذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطا امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے "أن عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة" اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ کے قائل نہ تھے، ابن وہبؒ، فضالہ بن عبید، جابرؒ، واثلہ بن الاسقعؒ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ نماز جنازہ میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابو ہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں — "فإذا وضعت (ای الجنازة) کبرت وحدث الله الخ" اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ "الحمد لله" کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثناء وغیرہ کے ذریعہ، صاحب اعلام السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثنا کے بارے میں اختلاف

۱۔ عن الزهري قال سمعت أبا أمانة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: السنة في الصلاة على الجنازة أن تكبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تخلص الدعاء للميت الخ" المستقرب لابن الجارود (ص ۱۸۹، رقم ۵۴۴) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدم فاتحہ نہیں یا سکتا۔ حضرت ابوامامہؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۸۹، رقم ۱۴۲۸) باب القراءة والدعاء في الصلاة على الميت ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۲۱۱) کتاب الجنائز، ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

۳۔ اوجز المسالك (ج ۲ ص ۲۱۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

۴۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) باب كيفية صلاة الجنازة، نقل عن الدونة الكبرى (ج ۱ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۲۳ م

۵۔ دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۹۶) باب صلاة الجمعة، سئل عن الصلاة بعد اذان

الأول يوم الجمعة الخ۔ اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قرأت کے عدم وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی

سنت و استحباب کو رائج قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

۱۔ موطا امام مالکؒ (ص ۱۹۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

ہے بعض نے کہا کہ ثنا « الحمد للہ » کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا « سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ » کے ذریعہ ہوگی، وہو رواۃ الحسن عن الإمامؑ، واللہ اعلم۔

## باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها

عن عقبۃ بن عامر الجہنی قال: ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہانا ان نصلي فیہن أو نقبر فیہن موتانا « اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیث باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے، جبکہ جہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہہ ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ « ہمارے نزدیک اوقات ثلاثہ مکروہہ میں فرائض و نوافل، نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقت مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیت سجدہ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی وقت مکروہہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے۔ »

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقات مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں « أو نقبر فیہن موتانا » سے نماز جنازہ مراد ہے چنانچہ بعض روایات میں « نقبر فیہن »

لہ دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۸۱) باب کیفیۃ صلوۃ الجنازۃ ۴۱۲

۲۵ الحدیث أخرجه النسائی فی سنتہ (ج ۱ ص ۱۲۸) کتاب الجنائز، باب الساعات التي نہی عن إقبار الموتی فیہن - وابن ماجہ (ص ۱۸۱) باب ماجاء فی الأوقات التي لا یصلی فیہا علی المیت ولا یدفن ۴۱۲

۲۶ کما فی تحفۃ الأثری (ج ۲ ص ۲۳۷) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها ۴۱۲

۲۷ « عن علی بن ابی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال له: یا علی، ثلاث لا تؤخرها، الصلاۃ إذا أتت، والجنازۃ إذا حضر، والأیم إذا وجدت لها کفوا » سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۸) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی

الوقت الأول من الفضل ۴۱۲

۲۸ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۲۲۲) باب أوقات النهی ۱۲

۲۹ کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۱۸۸) باب غسل المیت - نیز ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں « قال ابن المبارک: معنی « أن نقبر فیہن موتانا » الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن المثلث: المراد منه صلاۃ الجنازۃ لأن الدفن فیہ غیر مکروہ » مرقاة (ج ۳ ص ۲۳۷) ۴۱۲

موتانا کی جگہ » أن نصلی علی موتانا کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابو حفص عمر بن شہین  
 « کتاب الجنائز » میں « خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی » کے طریق سے روایت بیان  
 کرتے ہیں « نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نصلی علی موتانا عند ثلاث الخ »  
 یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحوذی نے  
 ذکر کئے ہیں۔ فیتقویٰ بعضها ببعض۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الصلاة علی المیت فی المسجد

« عن عائشةؓ قالت : صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن بیضاء  
 فی المسجد » اس حدیث سے استدلال کر کے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں  
 نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ اور  
 داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں « صلاة علی المیت »  
 مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے  
 شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔  
 حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

۱۔ نصب الراية (ج ۱ صفحہ ۲۵) فصل فی الاوقات المکروہة ۲۳

۲۔ چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابو حفص عمر بن شہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہ کی « کتاب الجنائز »  
 کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۳۲) باب ماجاء فی کراہیة الصلاة علی الجنائز عند طلوع  
 الشمس وعند غروبها ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۳۱۳) فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد۔

وأيوداؤد فی سنتہ (ج ۲ صفحہ ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲

۴۔ المغنی (ج ۲ صفحہ ۲۹۹) فصل ولا بأس بالصلاة علی المیت فی المسجد ۱۲

۵۔ كما فی فتح القدير (ج ۲ صفحہ ۷۹) تحت شرح : « ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة ۱۲

۶۔ مفتحة الخالق بہامش البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۱۸۷) ۱۲

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے "أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَّ مِنْهُمْ وَأَمْرًا زَيْنًا فَأَمَرَهُمَا فَرُجَا قَرِيْبًا مِنْ مَوْضِعِ الْجَنَازَةِ عَدَا الْمَسْجِدَ" اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لیے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد پر یا باہر ہوتی تو آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجد نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

② سنن ابی داؤد میں مروی ہے: "حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ يَحْيَى بْنُ أَبِي ذَنْبٍ حَدَّثَنِي صَالِحُ مَوْلَى التَّوَّامَةِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ"۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولى التوامة کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبل، نیز امام مالکؒ نے بھی انھیں ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولى التوامة ثقہ ہیں یحییٰ بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذنب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولى التوامة سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذنب بذات خود "صلاة الجنائز في المسجد" کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتح۔ علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداؤد کے مشہور نسخوں میں "من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له" کی جگہ "من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء علیہ" آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز بالمسجد ۱۲

۲۔ (ج ۲ ص ۴۵۲) باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲

۳۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب الجنائز ۱۲

۴۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳) رقم (۳۸۲۳) ۱۲

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳، رقم ۳۸۲۳) ۱۲

۶۔ (ج ۳ ص ۱۹۹) باب الصلاة علی الجنائز بالمسجد ۱۲

۷۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور طحاویؒ سب میں ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلیس لہ شی“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی نقل کرتے ہیں: ”المحفوظ: فلاشیٰ لہ“ پھر ابن ابی ذئبؒ کا مملک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر ”فلاشیٰ علیہ“ والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم میں روایت ہے ”عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر ان عائشة أمّرت أن یتمّ جنازة سعد بن أبی وقاص فی المسجد فتصلی علیہ فأنکر الناس ذلك علیہا“ اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابہ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لہذا حالہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”ما أسرع ما نسی الناس، ما صلّی رسول اللہ علی سہیل بن البیضاء إلا فی المسجد“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے ”أنه واقعة حال لا عموم لها“ اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اُس وقت معتكف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی رائج ہے۔ حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلیٰ مسجد کے اندر ہو کہ اس

۱۰ (صلۃ) باب ما جاء فی الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

۱۱ عن أبی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازة فلاشیٰ لہ،

مسند امام احمد بن حنبل (ج ۲ صفحہ ۵۵) مسند أبی ہریرۃ ۱۲ م

۱۲ (ج ۱ صفحہ ۲۳) باب الصلاة علی الجنائز هل ینبغی أن تكون فی المسجد أولاً ۱۲ م

۱۳ کہ نیز مصعب بن ابی شیبہؓ میں بھی ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلا صلاة لہ“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۲ صفحہ ۲۱۵) من

کرم الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۳ م

۱۴ نسب الراية (۲۵ صفحہ ۲۵) فصل فی الصلاة علی الميت ۱۳ م

۱۵ (۲۱۵ صفحہ ۲۱) کتاب الجنائز فصل فی جنازة الصلاة علی الميت فی المسجد ۳ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں ؟ دونوں ہی قول ہیں — دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ ”من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ میں ”فی المسجد“ کا تعلق ”صلی“ سے ہے، یا جنازہ سے۔ اگر ”صلی“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور مصلیٰ کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر ”جنازة“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی۔ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اس صورت میں طرف کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک پہنچ رہا ہو تو طرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے ”ان ضیبت زیداً فی المسجد فامرائی کذا“ تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حائث ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارج مسجد تو حائث نہ ہوگا، اس کے برعکس ”ان شتمت زیداً فی المسجد فامرائی کذا“ کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا ”شتم“ کے مسجد میں اور ”زید“ کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حائث ہو جائے گا۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی کہ ان حضرات کا قول رائج ہے جو ”صلاة علی الجنازة فی المسجد“ کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ صلاة کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاة مسجد میں نہ ہونی چاہئے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قول رائج (یعنی جنازہ اگرچہ خارج مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

لہ وفي الدر المختار وغيره: المختار الکراهة مطلقاً سواء کان الميت فی المسجد أو خارجه، بناءً علی أن المسجد بنی للمکونة وقوابعها، قال ابن عابدین: أما إذا علنا بخوف تلویث المسجد فلا یکر إذا کان البیت خارج المسجد، وإلیه مال فی المبسوط وغيره، وفي التعلیل الأول خفاء إذا لاشک أن الصلاة علی البیت دعاء و ذکر وهما مما بنی له المسجد. انتهى۔ کذا فی الأذخر (ج ۲ ص ۲۳۵) الصلاة علی الجنازة فی المسجد ۴ ص ۲ دیکھئے اصول الشی (ص ۱۶۲ و ۱۵۹) فصل کلمة ”فی“ لا ظرف، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص ۳۳) باب الحنفی فی الشتمه ونحوها، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

لہ دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۵۹) کتاب الجنائز، تکلمة تتعلق بشرح معنی الحديث الوارد فی سنن أبی داود: ”من

صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ - ۱۲ م

درست نہیں) پر نجاشی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی بلکہ باوجودیکہ نجاشی کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں۔

پھر جگہ کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة

» عن أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاء واجنازة امرأة من قريش فقالوا: يا أبا حنزة، صل عليها فقام حيال وسط السرير، اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔

۱۰ چنانچہ نجاشی کا واقعہ مسلم میں اس طرح مردی ہے: » عن أبي هرويرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرجهم إلى المصلی وکبر أربع تكبيرات « (ج ۱ ص ۲۱۵) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۱۱ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۸۷) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲

۱۲ چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ ص ۲۴۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۱۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۱ مرتب

۱۳ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۵۵) کتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه - وابن ماجه في سننه (ج ۱ ص ۱۰۰) کتاب الجنائز، باب ماجاء في أين يقوم الإمام إذا صلى

على الجنازة ۱۲

۱۴ بدائع المنافع (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲

۱۵ كما في الهداية مع فتم القدير (ج ۲ ص ۸۷) فصل في الصلاة على الميت ۱۲

۱۶ شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۳۲۴) باب الرجل يصلي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا، اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے: «أَنَّ أَبَا غَالِبٍ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ أَنَسٍ صَلَّي جَنَازَةً فَقَامَ حِيَالِ صَدْرَةٍ» اور «صدر» ہی وسطِ جسم ہے لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانیؒ فتح الملہم میں فرماتے ہیں: «ولكني لم أجده إلى الآن في كتب الحديث»

حضرت شاہ صاحبؒ «العرف الشذی» میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی ترك الصلاة علی الشہید

«أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ ..... وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَغْتَسِلُوا» شہید کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت حالت جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔

البتہ شہید کی نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

لہذا لأن موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه - هذا مع فتح القدير (ج ۲ ص ۸۹) ۴۱۲

۱ طحاوی (۲۳ ص ۱۵۱) باب الرجل یصلی علی المیت أين ينبغي أن يقوم منه ۴۱۲

۲ فتح القدير (ج ۲ ص ۸۹) ۴۱۲

۳ لأن الرجلین والرأس من جملة الأطراف فيبقى البدن من العجيزة إلى الرقبة فكان وسط البدن هو

الصدر - بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۷) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۴۱۲

۴ (ج ۲ ص ۵۰۵) أين يقوم الإمام من الجنازة وأقوال العلماء في ذلك ۴۱۲

۵ جامع الترمذی مع العرف الشذی (ج ۱ ص ۱۹۹) — واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے

صاحب ہدایہ نے حدیث باب میں تاویل کی ہے، فراجعہ إن شئت ۴۱۲

۶ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الشہید - وابن ماجہ فی

سننہ (ص ۱۷۱) باب ماجاء فی الصلاة علی الشہاد ودفنہم ۴۱۲

۷ البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المنی (ج ۲ ص ۵۱۹) مسألة: قال:

والشہید إذا مات فی موضعه لم یغسل ولم یصل علیہ ۴۱۲

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام افزاریؒ اور ابن ابی یعلیٰؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمد اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔  
حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے : « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين جاء الناس من القتال ..... ثم جئى بحمزة فصلى عليه »  
اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابو حماد الحنفی پر ہے جو متروک ہے۔  
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

② سنن ابی داؤد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے : « أت النبي صلى الله عليه وسلم مرتب حمزة وقد مثل به ولم يصل على أحد من الشهداء غيره » امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے ، اس روایت میں « ولم يصل على أحد من الشهداء » کا جملہ

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے « المغنی » (ج ۲ ص ۵۲۹)۔ وعقد القاری (ج ۸ ص ۵۷) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب

۲۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۱) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۳۔ تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۱۳) م

۴۔ چنانچہ جہاں ان کی تصنیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے ، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں : « قال ابن عدي ما أرى بحدیثه بأساً ، وكان أحمد بن محمد شعيب يثني عليه ثناء تاماً ، وقال الأهوازي : كان عطاء بن مسلم يوثقه » میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۵۷) ترجمة مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفی (رقم ۸۴۲۹) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۴) باب في الشهيد يضل ۱۲ م

۶۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبی سے مروی ہے ”عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلف المسلمين، يجهزن على جرحى المشركين۔ إلى أن قال۔ فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حزمة وجىء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه فرفع الأنصارى وترك حزمة، ثم جىء بآخر فوضع إلى جنب حزمة، فصلى عليه، ثم رفع وترك حزمة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة۔“

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبی کا حضرت ابن مسعود سے سماع نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبی ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے۔  
(۴) سنن ابن ماجہ، سنن کبریٰ بیہقی، مستدرک حاکم اور معجم طبرانی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”قال: أتى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلى على عشرة عشرة، وحزمة هو كما هو يرفعون وهو كما هو موضوع“ (اللفظ لابن ماجہ)  
اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

۱۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳) باب الشهيد، أحاديث الصلاة على الشهيد۔ مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبی سے حضرت ابن مسعود کے ذکر کے بغیر مروی ہے فرماتے ہیں: ”صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على حزمة يوم أحد سبعين صلاة، كلما أتى برجل صلى عليه وحزمة موضوع يصلى معه“ (ج ۳ ص ۵۲۶ و ۵۲۷، رقم ۶۱۵۳) باب الصلاة على الشهيد وغسله ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حافظ ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں ”قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحاً“ (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) ترجمة الشعبي (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

۳۔ (ص ۱) باب ما جاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱) باب من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد ۱۲ م

۵۔ أخرجه الحاكم في المستدرک (في معرفة الصحابة ج ۳ ص ۱۸) والطبرانی في معجمه۔ کذا في نصب الراية (ج ۲ ص ۳)۔

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴) باب القسالة على الشهداء۔ سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱، رقم ۴۴ و ۴۵) کتاب السیر۔ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ الْحَيِّ» یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طاہریؒ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ بِحِمَّةٍ فَسَجَّ بِبُرْدَةٍ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ فَكَبَّرَ تَسْعَ تَكْبِيرَاتٍ ثُمَّ أَقْبَلَ بِالْقَتْلِ يَصْفُونَ وَيُصَلِّي عَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ مَعَهُمْ»

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوہ اُحد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی جبکہ غزوہ اُحد ۳ھ میں ہوا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول ہے۔

۱۰ چنانچہ حافظ زلیحیؒ فرماتے ہیں: «وَهُوَ مِنْ يَكْتَبُ حَدِيثَهُ عَلَى لِينِهِ وَقَدْ رَوَى لَهُ مُسْلِمٌ مَقْرُونًا بِغَيْرِهِ وَرَوَى لَهُ أَصْحَابُ السَّنَنِ، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ: لَا أَعْلَمُ أَحَدًا تَرَكَ حَدِيثَهُ» نصب الراية (ج ۲ ص ۱۱۳) حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں: «وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ عَاسِمٍ: قَالَ لِمُشْعَبِ بْنِ عَمْرٍو: مَا أَتَى ابْنَ إِذَا كَتَبْتُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ أَنْ لَا أَكْتُبُ عَنْ أَحَدٍ» میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۹۶۹۵)۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوئی ہیں نہ کہ دمشق ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۱۲ چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ ثَمَانِي سِنِينَ كَالْمُرْتَقِعِ لِلْأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ» دیکھئے (ج ۲ ص ۵۷۸) باب غزوة اُحد ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۱۶۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۳ م

۱۴ دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) ۱۴ م

۱۵ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: «وَكَانَتْ أَحَدٌ فِي شَوَّالِ سَنَةِ ثَلَاثٍ» فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۳ م

۱۶ کہ قال ابن الحنبلي في تقوى الأثر: «والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي إجماعاً....» قواعد في علوم الحديث (ص ۱۳۸) الفصل الخامس ۱۳ م

④ طحاوی میں ابو مالک غفاری کی مرسل روایت ہے " قال : كان قتلى أحد يوثق

بتسعة وعاشرهم حمزة فيصلي عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يحملون، ثم يوثق بتسعة فيصلي عليهم وحمزة مكانه حتى صلى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم "

⑤ امام ابو داؤد کی "مسائل" میں حضرت عطاء سے مروی ہے " قال : صلى النبي صلى الله عليه

وسلم على قتلى أحد "

⑥ شافعی نسائی میں حضرت شذاد بن الہاد سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک

دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہو کر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں "ثم كفنه النبي صلى الله عليه وسلم في جبة النبي صلى الله عليه وسلم ثم قدمه فصلى عليه الخ" ، یہ روایت امام طحاوی نے بھی ذکر کی ہے۔

اس پر علامہ شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے " وأما حديث شذاد بن الهاد فهو مرسل

لا تعلق شذاداً تابعي

اس کا جواب یہ ہے کہ شذاد بن الہاد بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاری ان کے بارے میں فرماتے

ہیں " له صحبة " اور حافظ "تقریب التہذیب" میں مانتے ہیں "صحابی شہد الخندق وما بعدها"

یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرت

روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

۲۔ (ص ۲۴۳) في الصلاة على الشهداء ۱۳ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴۴) الصلاة على الشهداء ۱۴ م

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

۵۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۲۴۴) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۶۔ تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۲۴۴، رقم ۲۴۴۵) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۲۴۴، رقم ۲۴۴۵) ۱۲ م

سوجب مذکورہ بالا متعذر روایات سے ان کی نماز جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ زخمی تھے لیکن آپ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو لہذا جن روایات میں شہداء اُحد کی نماز جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں ”لم یصل علیہم“ سے مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پرستقلالاً ومنفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہوتی ہیں۔ جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر ”صلاة“ کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو کما اختارہ النوویؒ لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپ نے ان پر باقاعدہ نماز جنازہ پڑھی ہو اور یہ دوسری دفعہ نماز جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔ امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوہ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی۔ واللہ اعلم

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۱) ۲۱۲

۲۔ شہدائے اُحد اور حضرت حمزہؓ پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱۳ و ۳۱۴) اور اعلام السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب۔

۳۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۱۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشهيد والصلاة عليه۔ طبع دار الفکر ۱۲

۴۔ جیسا کہ روایت میں ”صلاته على الميت“ کے الفاظ سے یہی معنی سمجھ سکتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے ”صلاته على الميت“ کی بھی یہ تاویل کی ہے ”أى دعائهم كدعاء صلاة الميت“ کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۱۵) لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۱۵) باب الصلاة على الشهيد ۱۲

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الصلاة على الشهداء ۲۱۲

## باب ماجاء فی الصلاة علی القبر

حدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى النَّسَبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا  
فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ مِنْ أَخْبَرِكَ، فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ «  
قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاة علی  
القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے۔ یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔  
امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤدؒ ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز  
جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاة علی القبر» کا جواز ہے۔  
حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاة علی القبر» مندرجہ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ  
دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر  
دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔  
پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاة علی القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوٲ  
دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ  
تک نماز کی گنجائش ہے یہ

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۸) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن۔ ومسلم  
فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی القبر ۱۲ ہ  
۲۔ اٰی بعیداً منفرداً عن القبور ۱۲ ہ  
۳۔ البیہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلاة علی القبر» کے جواز کی ہے۔ ادجز المسالک (ج ۲  
ص ۲۲۳) التکبیر علی الجنائز ۱۲ ہ  
۴۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وإلی متى تجوز الصلاة علی المدفون؟ فیہ ستة أوجه، أحدها:  
یصلی علیہ إلی ثلاثة أيام ولا یصلی بعدها، والثانی إلی شهر، والثالث، ما لم یبل جده، والرابع:  
یصلی علیہ من كان من أهل فرض الصلاة علیہ یوم موته، والخامس: یصلی من كان من أهل الصلاة  
علیہ یوم موته وإن لم یکن من أهل الفرض فیدخل الصبی للمیت، والسادس: یصلی علیہ أبداً فعلى  
هذا تجوز الصلاة علی قبور الصحابة رضی اللہ عنہم ومن قبلہم الیوم، واتفق الأصحاب علی تضعیف  
هذا السادس» کذا فی المجموع ملخصاً (ج ۵ ص ۱۲۵) إذا صلی علی البیت بودر بدقته الخ ۱۲ مرتب

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاة على القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد میں بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعین مدت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔  
بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "صلاة على القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُصَلَّى عَلَى الْجَنَائِزِ بَيْنَ الْقُبُورِ" (قال المہیثمی) رواہ الطبرانی فی الأوسط وإسنادہ حسن۔ علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔  
ہماری ایک دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارک بعینہ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔  
جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ"۔  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أَنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ كَانَتْ تَقِمُّ الْمَسْجِدَ أَوْ شَابًا فَقَدْ هَارَ رِجْلَايَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَ عَنْهَا أَوْعَنَهُ، فَقَالُوا: مَاتَ، قَالَ: أَفَلَا كُنْتُمْ آذَنْتُمُونِي؟ قَالَ: فَكَأَنَّهُمْ

۱۔ مذاہب غیرہ کی مذکورہ تفصیل بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۳۵)، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل، وأما بيان ما تعبد وما تفسد وما يكره من ماخوذ

۲۔ ۱۲

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹) باب الصلاة على الجنائز بين القبور ۱۲

۴۔ فتح الملهم (ج ۲ ص ۲۹۸) باب ملجاء في الصلاة على القبر الخ ۱۲

۵۔ حوالہ بالا ۱۲

۶۔ سورة الاحزاب آیت ۵۶۔ ۱۲

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دُتوني على قبره، فدلوه فصلي عليها، ثم قال: إن هذه القبور مملوكة ظلمة على أهلها وإن الله ينورها لهم بصلاقي عليهم<sup>١</sup>، اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دال ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلانة، فعرفها فقال: ألا آذنتوني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صاعاً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرف ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتوني به فإن صلاقي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليه أربعاً»

## باب ماجاء في القيام للجنازة

«عن حماد بن ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا رايتم الجنازة فقوموا لها حتى تختلفكم أو توضع»، امام احمد امام اسحاق، ابن حبيب مالک اور ابن ماجہ شون مالکی کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزم تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القيام لها) میں حضرت علی کی روایت

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲۔ یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۹)، کتاب الفضائل میں بھی آئی ہے اور امام حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز مسند احمد (ج ۲ ص ۴۸) میں بھی مروی ہے۔ دیکھئے نصب الراية مع حاشيته بغية المسمى (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل في الصلاة على الميت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸) الصلاة على القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب ماجاء في الصلاة على القبر۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴) باب الدفن بالليل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۴۸) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن الميت ۲۴

۳۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۴) باب القيام للجنازة۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱)

فصل في استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۲۴

۴۔ مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱) وحاشیہ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۲) ۲۱۲

کو اس کے لئے نسخ قرار دیتے ہیں » اُنہ ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علی: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد<sup>۱</sup>، جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فكان لا یقوم اذا راى الجنائز<sup>۲</sup>۔ یہ روایت طحاویؒ میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے » عن علی بن ابی طالب قال: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الجنائز حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالنعوذ<sup>۳</sup>، اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں گھنیزہ بیہقی میں بھی مروی ہے۔ واللہ اعلم

### باب ماجاء فی قول النبی ﷺ اللحد لنا والشق لغيرنا

» عن ابن عباس قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: «اللحد لنا والشق لغيرنا» اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد مسلمانوں کے لئے ہے اور شق یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت «شق» پر لحد کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد اہل مدینہ کے لئے ہے اور شق اہل مکہ

۱۔ یہ روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنازة میں بھی آئی ہے ۱۲ م  
۲۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی ایک روایت سے ترک قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے نہایت  
ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم فی الجنائز حتی توضع فی اللحد، فتر بہ حبر من الیہو،  
فقال: هكذا الفعل، فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال: اجلسوا خالفوهم، (ج ۲ ص ۴۵۲) باب  
القیام للجنازة ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الجنازة تمر بالقوم أیقومون لها أم لا؟ ۱۲ م  
۴۔ اعلام السنن (ج ۱ ص ۲۴۵) باب القیام لتابع الجنازة الخ ۱۲ م  
۵۔ (ج ۲ ص ۲) باب حجة من زعم أن القیام للجنازة منسوخ ۱۲ م  
۶۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۳) باب اللحد والشق۔ وأبو داؤد فی سننه (ج ۲ ص ۴۵۲)  
باب فی اللحد۔ وابن ماجہ فی سننه (ص ۲۸۳) باب ماجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م  
۷۔ صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر فی جانب القبلة منه حفرة فیوضع فیہ المیت، وصفة الشق أن یحفر  
حفرة فی وسط القبر فیوضع فیہ المیت۔ برائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۸۳) فصل وأما سنه الحفر ۱۲ مرتبہ

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیان واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقى تحت المیت

«حدثنا عثمان بن فرقد قال سمعتُ جعفر بن محمد عن أبيه قال: الذي الحد قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذي ألقى القبطيفة تحته شقران مولی رسول الله صلى الله عليه وسلم» اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغوی فرماتے ہیں کہ قبر میں

۱۰ دیکھئے لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۳۲۹) باب دفن المیت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۴۱۳ - ۴۱۴

۱۱ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۲) فصل فی استحباب اللحد ۴۳

۱۲ لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب "لحد" "شق" کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرامؓ کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۹۸) ذکر حجر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد لہ۔

حضرت گنگوہی قدس سترہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

«والجواب أنهم وإن كانوا على ثقة واستيقان من كون اللحد أفضل إلا أن ما لزمه من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً على اللحد، لا لفضل في نفسه على اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع في تكفينه صلى الله عليه وسلم ودفنه من تاخيرات، فلما أنهم اشتغلوا باللحد لئلا يتراخى على التراخي». الكوكب الدرري (ج ۲ ص ۱۹۹) مرتب عنی منه

۱۳ الحدیث لم یرخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباق۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۴) ۴۱۳

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرام رضی یہ عمل ثابت نہیں بلکہ ابو بردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں : «أوصى أبو موسى حين حضره الموت قال إذا انطلقت فبخاراً فأمر عواजी المشي ولا تتبعوني بمجرى، ولا تجعل على لحدى شيئاً يحول بيني وبين التراب» پھر روایت کے آخر میں ہے : «قالوا: سمعت فيه شيئاً؟ قال: نعم، من رسول الله صلى الله عليه وسلم»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورے سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی یہ

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنت تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے جیسا کہ التلخیص الحبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔  
اس کے علاوہ حافظ نقل کرتے ہیں : « و ذکر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استخرجت

۱۷ دیکھئے شرح نوادی علی صبیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۲) ۱۱۲ م

۲۵ بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں ”وقد روی عن یزید بن الأصم عن ابن عباس أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوباً في القبر“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب ما روی فی قطیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۴۳

۵۔ سنن کبریٰ بیہقی (۳۵۳ ص ۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا یتبع المیت بنار ۱۲ م

۴۵ النکوب الدرۃ (۲ ج ۲۵۵) ۴۱۲

۵۵ چنانچہ حافظ کہتے ہیں : « وروی ابن إسحاق في المغازي والمحاكم في الحلال كليل من طريقه واليه مقعنه عن طريق ابن عباس قال : كان شقران حين وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حفرة أخذ قطعة قد كان يلبسها ويفترشها فدفنها معه في القبر وقال : والله لا يلبسها أحد بعدك فدفنت معه » التقيير الجبر (ج ۲ ص ۱۳) تحت رقم ۷۷۷ (كتاب الجنائز).

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : « فہذہ الروایۃ - ان کانت ثابتہ - دلالۃ علی انہم لم یفرشوها فی القواستعمال السنۃ فی ذلک (ج ۳ ص ۴۶) باب ما روی فی قطیفۃ رسول اللہ ﷺ و ۱۲ مرتب

قبل أن يهال التراب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر گلوادی، اس سے بھی جہور نے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ والہ اعلم۔

## باب ملجاء فی تسویۃ القبر

«عن أبي عبد الله وأبي عليهما السلام أن علياً قال لأبي الهيثم الأسدي: أبعتك على ما بعثني به النبي صلى الله عليه وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا تسويته ولا تمثالاً إلا طمسته» اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ سنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کافی قولہ تعالیٰ: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا» چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی جبر کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخین کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: «فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لا طمة الخ» یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

۱۔ التلخیص (۲ ج ۱۳) اس مقام پر حافظ آگے چل کر لکھتے ہیں «در روی الواقدي عن علي بن حسين أنهم أخرجوها، وبذلك جنم ابن عبد البر ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل في تسوية القبور۔ وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۵) باب في تسوية القبر ۱۲ م

۳۔ سورة الشمس آیت ۳، نکتہ - ۱۲ م

۴۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۳۲) فصل وأما سنة الدفن۔ المجموع (ج ۵ ص ۲۹۶ و ۲۹۷) ولايزاد في التراب التي أخرج من القبر الخ۔ اور المغنی (ج ۲ ص ۴۰۵) فصل وإذا فرغ من اللحد أهال عليه التراب الخ ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "أَنَّه أُلْحِدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرُهُ مِنْ الْأَرْضِ قَدْرَ شِبْرٍ"۔  
نیز امام ابو داؤد نے اپنی "مراسیل" میں صالح بن ابی صالحؓ سے روایت کیا ہے "رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شِبْرًا أَوْ نَحْوًا مِنْ شِبْرٍ يَعْنِي فِي الارتفاع"۔

حدیث باب میں "تسویہ" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرثد غنویؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تَقْلِبُوا إِلَيْهَا" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟ نیز بیچے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: "وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ" اگر قبر متزن ہو تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔ ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثمالیؓ کی روایت ہے "أَنَّه رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَوًى"۔

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیث باب میں "لَا تَدْعُ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا تَسْوِيْتَهُ" اسی پر محمول ہے۔

۱۔ (ج ۳ ص ۴۱) باب لا يزاد في القبر على أكثر من ثلاثة أشبار يرفع جدًا۔ بیہقی کی اس روایت میں "ورفع

قبره من الأرض نحوًا من شبر" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

۲۔ التلخيص لمبير (ج ۲ ص ۴۱، رقم ۴۸۹) ۱۳ م

۳۔ (ص ۴۱) في الدفن ۱۳ م

۴۔ ترمذی (۲۵ ص ۱۵۵) باب ماجاء في الصلاة على القبر ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۵۵) باب ماجاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر ۱۳ م

۶۔ اس روایت کے بارے میں علامہ ماردنیؒ فرماتے ہیں "الظاهر أن السراد قبور المشركين، بقريضة عطف

القتال" عليها، وكانوا يجعلون عليها الأضراب والأبنية فأراد عليه السلام إزالة آثار الشرك" الجوهر

النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۴ ص ۴۱) باب تسوية القبور أو تسطيحها۔ اس قول کی تفسیر پر "الاستويته"

سے قبروں کو یک ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جاسکتا ہے لیکن حکم تو پر مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قروں کو ایک بالشت کے بقدر ادنیٰ کر کے کی ہیئت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہن نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مرتع بنایا جائے گا۔  
ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے جو ابھی گزر چکی ہے یعنی «أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مستمراً»۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں «دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر مسقفة» اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلا الشیخین۔ ابن سعد نے بھی طبقات میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں «بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سطح قبر ابنه إبراهيم» نیز حدیث باب میں «الأسوية» کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور

«عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت

له المغنى (ج ۲ صفحہ ۲۵) فصل: وتسنيم القبور افضل من تسطيحها۔ بدائع المنافع (ج ۱ صفحہ ۱۳)

فصل وأما سنة الدفن ۱۳ م

۱۴ (ج ۳ صفحہ ۳۳۳) ما قالوا في القبر يستم۔ مصنف میں اس مقام پر تسنیم قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔

فليراجع ۱۳ م

۱۵ (ج ۸ صفحہ ۲۸) باب النهي عن ترميع القبور واختيار تسنيمها ۱۳ م

۱۶ (ج ۲ صفحہ ۲۵) ذكر تسنيم قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۳ م

۱۷ المغنى (ج ۲ صفحہ ۲۵) ۱۳ م

۱۸ نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۲۵) فصل في الدفن ۱۳ م

۱۹ فتح الباری (ج ۳ صفحہ ۲۵) باب ماجاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ۱۳ م

۲۰ الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۳) فصل في الذهاب إلى زيارة القبور۔ والنسائي في سننه (ج ۱ صفحہ ۱۵) زيارة القبور ۱۳ م

نہایت کم من زیارة القبور وقد اذن لسمجد فی زیارة قبر ائمه فزوروها فانها تذکر  
الآخرة « بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد بختہ نہ تھے زیارت  
قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو زیارت قبور کی اجازت دیدی  
گئی لکھا فی حدیث الباب۔

حدیث باب میں جو «فزوروها» کا صیغہ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ  
جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارت قبور مسنون و مستحب ہے واجب نہیں البتہ صرف  
ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ زیارت قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو  
وہ حدیث باب میں «فزوروها» کے امر کو واجب کے لئے مانتے ہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی کراهیة زیارة القبور للنساء

«عن ابی ہریرۃ أن رسول الله صلی الله علیه وسلم لعن زوارات القبور» جمہور کے  
نزدیک عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے۔  
جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدم جواز  
کی، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے۔

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۷) ۱۲ م

۲۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۷۷) باب زیارة القبور۔ ونیل الاوطار (ج ۲ ص ۱۱۸) باب استحباب

زیارة القبور للرجال دون النساء ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (مثلاً) باب ماجاء فی النهی عن زیارة النساء القبور ۱۲ م

۴۔ خود اصحاب مذاہب کے ان اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۵

ص ۳۰۹ تا ص ۳۱۰) و يستحب للرجال زیارة القبور۔ الفقی (ج ۲ ص ۵۷) مسألة، قال: وتكره للنساء۔

الفقہ الاسلامی وأدلته (ج ۲ ص ۵۳۹ تا ۵۴۲) زیارة القبور ۱۲ م

۵۔ حنفیہ کے نزدیک زیارت قبور للنساء کے عدم جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحب

رد المحتار لکھتے ہیں «وقال الحنفی الرملی: إن كان ذلك لتجدید الحزن والبكاء والمد علی ما جرت به عادۃہن»

فلا تجوز» کذا فی فتح الملبس (ج ۲ ص ۵۱۷) أحادیث زیارة القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارت قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے: «الأصح أنه لا بأس بها»۔

اس قول کی تائید پچھلے باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مانعت کے بعد «فزوجوها» کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الجبیر میں میں زیارت قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لہم یا رسول اللہ؟ (یعنی إذا زارت القبور) قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم لأحقون»۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن علی أن فاطمة بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم كانت تزور قبر عمتها حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حقہ الذہبیؒ۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے «قال: مر النبي صلی اللہ علیہ وسلم بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي الله واصبري، قالت: إليك عني (أى تخم عني وابعدي) فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: إنه النبي صلی اللہ علیہ وسلم فأنت باب النبي صلی اللہ علیہ وسلم»۔

۱۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے ملا باس زیارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يقتضي الجواز للنساء أيضا لأنه لم يخص الرجال (ج ۵ صفحہ ۲۵) کتاب الکراہیۃ، الباب السادس عشر فی زیارة القبور ۱۲ م۔  
۲۔ چنانچہ مبسوط سرخسی میں مراحت کے ساتھ ذکر ہے «والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعاً»۔  
دیکھئے (ج ۲۲ صفحہ ۱۲) کتاب الأشربة، الرخصة فی زیارة القبور ۱۲ م۔

۳۔ (ج ۲۵ صفحہ ۱۳) تحت رقم ۹۱ - ۲۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۱۵) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

۵۔ تلخیص (ج ۲ صفحہ ۱۳) ۱۲ م

۶۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكر جده أو سليمان ضعيف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک

(ج ۱ صفحہ ۳۱) کتاب الجنازہ ۱۲ مرتب

۷۔ (ج ۱ صفحہ ۱۱) باب زیارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى «  
 معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارت قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نیکر نہیں فرمائی۔  
 زیارت القبور للنساء کے جواز کی ایک دلیل طبقات ابن سعد کی روایت ہے « أخبرنا موسى بن  
 داود سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم  
 كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة بما دخلت حيث القبر فضلاً، فلما  
 دُفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها »

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں « احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں  
 سے کثرتِ جریع یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو مخالفت  
 رائج ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے  
 کہ ان کا حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی قبر پر جانا زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ  
 « ولو شهدت ما زرتك » اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہئے کیونکہ عام اجازت سے  
 خطر ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ اعلم

۱۱ (ج ۲ ص ۲۹) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۲ یعنی عام لباس میں، « يقال: تفضلت المرأة: إذا لبست ثياب مہنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فضلة  
 والرجل فضلة أيضاً » النہایہ فی غریب الحدیث والاشتر (ج ۳ ص ۲۵۶) ۱۲ م

۱۳ زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل « التہید » میں عبداللہ بن ابی ملیک کی روایت ہے « أن عائشة رضي الله  
 تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن  
 بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن زيارة القبور؟ قالت:  
 نعم، كان ينهى عن زيارتها ثم أمر بزيارتها » كذا في عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۶) باب زیارة القبور۔

اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور..... » فروروا « والی روایت میں حضرت

عائشہؓ کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م

۱۴ دیکھئے العرن الشذی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ م

## باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء

”عن عبد اللہ بن ابی ملیکۃ قال : توفي عبد الرحمن بن ابی بکر بالحبیثی ، قال : فخل إلى مکة فدفن فیها “ میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز ، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے ، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش ہے ، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر لیجانا بھی مکروہ نہیں ، امام شافعی فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے ۔ امام محمد سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور معصیت ہے ۔<sup>۱۵</sup>

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر لے جانا تو ہر حالت میں ناجائز ہے ۔<sup>۱۶</sup>

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمن بن ابی بکر فقالت :

وكتا كند ما ف جذیمة حقة من الدهر حتى قيل لن يتصدعا  
فلما تفترقا كآف و مالكا ل طول اجتماع لم نبت ليلة معاً<sup>۱۷</sup>

۱۵۔ لم یخرجہ من اثواب الکتب الستة أحد سوى الترمذی - قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقي - سنن ترمذی (۳/۲۵۵)  
۱۶۔ (رقم ۱۵۵) ۱۲ م

۱۷۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۶۳ و ص ۱۶۴) باب هل یخرج المیت من القبر واللحد لعلہ -  
او جزاسانک (ج ۲ ص ۱۵۵) ماجاء فی دفن المیت ۱۲ مرتب

۱۸۔ احکام میت (ص ۸۸) ۱۲ م

۱۹۔ ترجمہ :- ہم ایک طویل عرصہ تک جدید کے دو صاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ دونوں ہرگز جدا نہ ہوں گے ، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات بھی کبھی ساتھ نہیں گزاری ۔

ان دونوں اشعار سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھیے لمعا الشیخ (ج ۴ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب دفن المیت ، الفصل الثالث ،

رقم (۱۶۱) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک سچی دوستی اور طویل رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔  
 ”حقبہ“ طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متعم بن نویرہ یرومی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعہ ردت میں حضرت خالد بن لیث کے ایک شکاری حضرت ضرار بن الازور کے ہاتھوں قتل کیا گیا متعم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مرثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مرثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے اس سے پوچھا ”انک لتجزل فی مدح أخیک فاین هو منک؟“ اس پر متعم نے یہ بلیغانہ جواب دیا :

”کان والله أخی فی اللیلة ذات الأزمین والصریکب الجمل الثقال وینجب الفرس للحرور  
 ویحمل الرمح الطویل وعلیہ الشملة الفلوت وهو بین مزادین فیصبح وهو متبسم“۔

## باب ماجاء فی الدفن باللیل

”عن ابن عباس أن التبنی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبراً لیلاً“ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو رات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

۱۵ مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر سلمان ہونے کی حالت میں قتل کیے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (۲ ج ۱ ص ۹۵) ترجمہ خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متعم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۵۴ تا ۳۶) ذکر مالک بن نویرہ ۱۲ مرتب

۱۶ مکافی نزہۃ الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (۲ ج ص ۱۸۱، شعر متعم بن نویرہ الیوبوعی)۔

ترجمہ : خدا کی قسم! میرا بھائی جاڑے کی ٹھٹھری ہوتی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۳ مرتب

۱۷ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستہ أحد سوء الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔  
 جامع ترمذی (۳ ج ص ۲۸۱، رقم ۱۰۵۷) ۱۲

اللبثہ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا حائز ہی نہیں الّا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي عَذْرَةَ دَفَنَ لَيْلًا وَلَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفُتِيَ عَنْ الدَّفْنِ لَيْلًا « نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے » اَنْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تَدْفِنُوا مَوْتَاكُمْ بِاللَّيْلِ «  
حدیث باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے » قال : صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ بَعْدَ مَا دَفَنَ بَلِيلَةً قَامَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ وَكَانَ سَأَلَ عَنْهُ ، فَقَالَ : مَنْ هَذَا ؟ قَالُوا : فُلَانٌ ، دَفَنَ الْبَارِحَةَ ، فَصَلُّوا عَلَيْهِ « اگر میت کو رات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ضرور نکیر فرماتے۔  
نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں » رَأَى نَاسًا نَارًا فِي الْمَقْبَرَةِ ، فَأَتَوْهَا . فَيَا ذَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْقَبْرِ ، وَإِذَا هُوَ يَقُولُ : نَاوِلُونِي صَاحِبَكُمْ الْخَبْرَ «  
اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے، کتب حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوفِ زحام یا خوفِ حرب وغیرہ پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مومنین کی نمازِ جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

۱۔ ان دونوں روایات کے لیے دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ ہ

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۹) باب الدفن باللیل ۱۲ ہ

۳۔ (ج ۲ ص ۱۵۶) باب فی الدفن باللیل ۱۳ م

۴۔ دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۳۴ و ۳۳۵) باب ماجاء فی الدفن باللیل۔ طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶)

۵۔ ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۰۹) ترجمۃ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشاد تھا « لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا أذنتوني به فإن صلاتي عليه رحمة » اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ واللہ اعلم

« فأسرج له سراج » معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

« فأخذ من قبل القبلة » حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب عرضاً قبر میں اتارا جائے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک « سل » افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی پائنٹی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پائنٹی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں گھسیٹا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں « فأخذ من قبل القبلة » کے الفاظ آئے ہیں۔ لیکن حدیث باب پر یہ اعراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار تجلج بن ارطاة پر ہے جو حدس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیلئے ہے۔

۱۰ نصب الراية (ج ۲ ص ۱۶۱) فصل في الصلاة على الميت ۱۲

۱۱ یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۱، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲

۱۳ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ جو بیشتر عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۵۱ و ۱۵۲، باب الدفن

باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲

۱۴ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) فصل وأما سنة الدفن ۱۲

۱۵ « سل » کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم

نے اس سلسلہ میں اصحاب مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۹۴) فرع فی مذاہب

العلماء فی کیفیت إدخال الميت القبر، نیز دیکھئے (ص ۲۹۱ و ۲۹۲) - المغنی (ج ۲ ص ۳۹۹) مسألة :

قال : ويدخل قبره من عند جليله ۱۲ مرتب

۱۶ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۰) فصل في الدفن ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذی نے "حسن" قرار دیا ہے اور امام ترمذی حدیث اور فن رجال دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاة ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تدلیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے "أَنَّ عَلِيًّا أَخَذَ يَزِيدَ بْنَ الْمَكْفُفِ مِنْ قَبْلِ الْقَبْلَةِ" یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی آتی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن خزم نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔

امام شافعی کا استدلال سنن ابی داؤد کی روایت سے ہے "عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: أَوْصَى الْحَارِثُ أَنْ يَصَلِّيَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ فَصَلَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَهُ الْقَبْرَ مِنْ قَبْلِ رَجُلِي الْقَبْرِ وَقَالَ: هَذَا مِنَ السَّنَةِ"۔

امام شافعی کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے "عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَلَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ"۔

۱۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) باب طریق إدخال الميت في القبر۔

حدیث باب پر ایک اعتراض "منہال بن خلیفہ" کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کافی نصب الراية (ج ۲ ص ۳)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "منہال بن خلیفہ" ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذی کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابل استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۲۔ صاحب "مصنف" امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی "اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں "وبہ نأخذ" دیکھئے (ج ۳ ص ۲۹۹، رقم ۶۴۴۲) باب من حیث یدخل للمیت القبر ۳۔

۳۔ (ج ۲ ص ۳۲۸) من أدخل میتاً من قبل القبلة ۱۲

۴۔ دیکھئے آثار السنن (ج ۳ ص ۳۳) باب في الدفن وبعض أحكام القبور، رقم (۱۹۶)۔ نیز دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲۔

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۸) باب كيف یدخل الميت قبره ۱۲۔

۶۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۹۹) ۱۲۔

علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں مسند شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں محبت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفناتے وقت ”سئل ۛ پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصل حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا، سنن ابی داؤد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔  
واللہ اعلم

## باب ۳۱ ما جاء فی کراہیۃ الفرار من الطاعون

”عن أسامة بن زید أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل“ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں اس طائفے سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا ”وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے ”فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ“ طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے۔

”فَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَلَسْتُمْ بِهَا فَلَا تَهْبِطُوا“

۱۵ (ج ۸ ص ۲۵۳ و ص ۲۵۴) ۱۲ م

۱۶ چنانچہ حافظ ابن حجر ابن مدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں ”قال الشافعی: لا یُمكن ادخال من جهة القبلة، لأن القبر فی أصل الحائط“ الدرایہ (۱ ص ۲۸) فصل فی الدفن ۱۲ مرتب

۱۷ شرح باب از مرتب مع الشرح ۱۲

۱۸ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۵۳) کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون۔  
و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب السلام، باب الطاعون والطیرة والکھانة ونحوها ۲ م

۱۹ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۲۰ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۲۱ تحفة الاحوذی (ج ۲ ص ۱۶) ۱۲ م

علیہما» در مختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول و خروج مکروہ ہے، حدیث باب میں جو مانعت آئی ہے وہ اسی سبب اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول و خروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں ہے۔ واللہ اعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء فيمن قتل نفسه

عن جابر بن سمرۃ أن رجلاً قتل نفسه فلم يوصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمد اسی پر محمول کرتے ہیں۔ جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے «صلوا خلف کل بیت و

۱۔ در مختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۲۸۷) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ م

۲۔ حاشیہ الکوکب الدقی (ج ۲ ص ۲۸۷) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۳۳) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والناس فی سنتہ

(ج ۱ ص ۲۹۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲ م

۵۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۷) فروع من قتل نفسه ۱۲ م

۶۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۵۶) مسألة قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجروصلوا علیٰ علی بن ابی طالبؑ لیکن اس روایت میں مکحول ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں لیکن حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: «مکحول لم یسمع من أبی ہریرۃ ومن دونہ ثقات»۔

علامہ ابن قتادہؒ نے جہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے «صلوا علی من قال: لا إله إلا الله»۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں «صل علی من قال: لا إله إلا الله» نیز مصنفؒ عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے «صل علی من قال: لا إله إلا الله، وإن کان رجل سوء جذا، قل اللهم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات، قال: ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة علی من قال: لا إله إلا الله»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناخت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى برجل لیصلی علیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا علی صاحبکم فإن علیہ دیناً»۔ آپ کا صلوة ترک کرنا محض زجر تھا قاتل نفس کے حق میں اس جواب

۱۔ کافی التقریب (ج ۲ ص ۲۵۷، رقم ۳۵۷) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۷، رقم ۱۷۱) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة علیہ ۱۲ م

۳۔ اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں «رواہ الخلال بإسنادہ» المغنی (ج ۲ ص ۵۷) مسألة: قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه۔ سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: «لیس فیہا شیء یثبت» دارقطنی (ج ۲ ص ۵۷ تا ۵۸) نیز دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۸۱) کتاب الصلوة، باب الإمامة ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۵۷) کتاب الجنائز، فی الرجل یقتل نفسه والنفساء من الزنا ۱۲ مرتب علیہم ۱۲ م

۵۔ (ج ۳ ص ۵۷، رقم ۳۵۷) باب الصلاة علی ولد الزنا والرجوم ۱۲ م

۶۔ یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) قبیل کتاب الزکوة ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہ کے حدیث باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أنا فلا أصلي عليه «۔

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بین مناسب ہے کہ قاتل نفس کی نماز جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک ہوتا کہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسک الذکر۔ واللہ اعلم

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء فی المدیون

» سمعت عبد الله بن أبي قتادة يحدث عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى رجلاً ليصلي عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فإن عليه ديناً « جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مدیون کی نماز جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے » فلما فتح الله عليه الفتح قام، فقال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه الخ «

**كفالت عن الميت** | قال أبو قتادة: هو على، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بالوفاء، قال: بالوفاء، فصل عليه، اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جاسکے یا نہ چھوڑا ہو۔

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۷۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۲۱۲

۲۔ یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانوی علی سنن الترمذی (مخطوطہ - ج ۱ ص ۲۷۹) ۱۲ مر

۳۔ شرح باب از مرتب ۲۱۲

۴۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ مر

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں الا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو، اس لئے کہ کفالت نام ہے «ضم ذمۃ الی ذمۃ فی المطالبۃ مطلقاً» کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا، لہذا «ضم ذمۃ الی ذمۃ» ممکن نہ رہا کہ کفالت عن المیت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو «ضم ذمۃ الی ذمۃ» کا تحقق ہو گیا، پھر میل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول «هو علی» کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے «بالوفاء؟» نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت «هو علی» کہہ کر اس کفالت سابقہ کا اخبار مقصور ہو نہ کہ انشاء کفالت۔

۱۔ مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۳۷، کتاب العنان) المغنی (ج ۲ ص ۵۹۳، باب العنان) بدائع الصنائع (ج ۶ ص ۶، کتاب الکفار، فصل وأما شرائط الکفالة) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب  
۲۔ الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۲)

۳۔ دیکھئے الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۳۱، المبحث الثاني شروط الکفالة)۔

وفی البدائع (ج ۶ ص ۶، فصل وأما شرائط الکفالة) وجہ قول ابی حنیفہؒ أن الدین عبارة عن الفعل، والمیت عاجز عن الفعل، فكانت هذه کفالة بدین ساقط، فلا تصح، كما کفل علی انسان بدین ولادین علیہ، وإذامات ملیاً فهو قادر بدینا بئہ، وكذا إذامات عن کفیل، لأنه قائم مقامه فی قضاء دینہ۔ ۱۲ مرتب

۴۔ اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو «بالوفاء» کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابو قتادہؓ کا «هو علی» کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ «علی» الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاء الزام نہیں ہوتا اس لئے «بالوفاء» کہہ کر وعدے میں پختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاء الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۰) اور المسک الذکی (ج ۱ ص ۲۷، مخطوط) ۱۲ مرتب

۵۔ بذل الجہود (ج ۱۲ ص ۳) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲

سین سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں "فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به" کے الفاظ آئے ہیں۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ اخبار عن الکفالة السابقہ پر، کما فی اعلال السنن۔

لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاء کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃ کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاء کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب تکفل کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی اگلی روایت کو بھی جہور کی بنائیت ذیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه"۔ اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم وعلماؤنا رحمۃ اللہ علیہم۔

(شرح بابا زمرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنائزۃ

عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب علی جنازۃ فرفع یدیه

۱۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدين۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۱) أبواب الصدقات، باب الکفالة ۱۲ ہ۔  
۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۴، ۱۳۵)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ ہ۔

۳۔ یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الثانی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلال السنن (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی المجموع (ج ۱ ص ۱۳۱) کتاب الضمان ۱۲ م

۵۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱ ص ۱۳۱ تا ۱۳۲) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م  
۶۔ الحدیث لہم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقی۔

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸۱، رقم ۱۰۰۰) ۱۲ ہ

فی اول تکبیرۃ و وضع الیمنی علی الیسری « نمازِ جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کل تکبیرۃ مقام رکعة ولا ترفع الایدی فی جمیع الركعات۔

مختصر ایوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نمازِ جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل نہیں وہ نمازِ جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفع یدین کے قائل نہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن علی اسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۱۱۱) مسألة : قال : ویرفع یدیه فی کل تکبیرۃ۔ المجموع (ج ۵ ص ۱۳۲) فرع فی رفع الایدی فی تکبیرات الجنائزۃ۔

۲۔ کما یفہم من بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۱۲۱) الفصل الاول فی صفة صلاة الجنائزۃ ۱۲۔ یحییٰ بن علی کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۱۸، رقم ۲۰۸)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں : «ولکن روی عنہ المجلدۃ الاعلام وأخرج لہ ابن حبان فی صحیحہ حدیثاً واحداً، فهو ممن یکتب حدیثہ ولا یأمن بہ» اعلام السنن (ج ۸ ص ۸۱) باب کیفیۃ صلاة الجنائزۃ۔

ابو فروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۲۱۸، رقم ۲۱۵)۔

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروای ہی معاویہ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں :

«محلۃ الصدق یکتب حدیثہ ولا یعتمد بہ» اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں «مقارب الحدیث» نیز ان سے شعبہؒ نے

بھی روایت کی ہے وهو لا یروی إلا عن ثقتہ عندہ۔ اعلام السنن (ج ۸ ص ۸۱) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) ۱۲

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه على الجنازة في أول تكبيرة ثم لا يعود"۔  
لیکن اس میں بھی "فضل بن السکن" مجہول ہے۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى على الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة وإذا انصرف سلم" أخرجه الدارقطني في علله، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں، کذا قال الشيخ الأئور رحمه الله تعالى۔ والله أعلم۔

تم بفضل الله وكرمه شرح أبواب الجنائز ويليها إن شاء الله تعالى  
شرح أبواب النكاح .

وقد وقع الفراغ منه بيوم الأحد في الحادي والعشرين من  
شهر رمضان المبارك سنة ١٢٨٨ الموافق الثامن من مايو ١٩٧١م

لہ سنن دارقطنی (۲/۵۴۵) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنی علی الیسری ورفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے ۴۱۲

لہ حافظ زلیحیؒ لکھتے ہیں "أعله العقيلي في كتابه بالفضل بن السکن وقال: إنه مجهول۔ انتهى" پھر فرماتے ہیں "ولم أجد في ضعفاء ابن حبان" نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) أحادیث رفع الیدین فی التکبیرة الأولى ۴۱۲  
لہ چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هكذا رفعه عمرو بن شبة وخالفه جماعة، فرواه عن يزيد بن هارون موقوفًا، وهو الصواب" کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ علامہ عینیؒ نقل کرتے ہیں "وفي المبسوط: أن ابن عمر وعليهما رضي الله تعالى عنهما قالان: لا ترفع اليدين فيها إلا عند تكبيرة الإحرام، وحكاها ابن حزم من ابن مسعود وابن عمر، ثم قال: لم يأت بالرفع فيما عدا الأولى نقص ولا إجماع" عمدة القاري (۵/۸۷ مكرر) باب سنة الصلاة على الجنازة۔  
لہ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۷۱)

السنة حنفية کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جاسکتی ہے جو محم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے "ترفع الأيدي في سبعة مواطن، افتتاح الصلاة، استقبال البيت، الصفا والمروة، والموقفين، وعند الحجر" (لفظه للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۱) باب رفع الیدین فی الصلاة۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) من کان یرفع یدیه فی اول تکبیرة ثم لا یعود۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۳۵۳) باب رفع الیدین عند الركوع کے تحت گزر چکا ہے۔ نیز دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۲۸۱ تا ۲۹۱)

لہ علامہ شوکانیؒ اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: والحاصل أنه لم يثبت في غير التكبيرة الأولى شيء يصلح للإحتجاج به من النبي صلى الله عليه وسلم وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فيها، فينبغي أن يقتصر على الرفع عند تكبيرة الإحرام لأنه لم يشرع في غيرها إلا عند الانتقال من ركن إلى ركن في سائر الصلوات ولا انتقال في صلاة الجنائز۔ نيل الأوطار (ج ۴ ص ۴۰۰) باب القراءة والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ۲ مرتب عن من

# أَبْوَابُ النِّكَاحِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نکاح کے لفظی معنی » وطی « کے بھی ہیں اور » عقد « کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے کما ہو مذہب الحنفیۃ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے علامہ سہارنپوری ابوالحسن ابن الفارسی کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے : « وَابْتَئُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ » کہ یہاں نکاح سے » عُلْم « یعنی بلوغ مراد ہے۔

عن أبي أيوب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أربع من سنن المرسلين « یہاں مرسلین سے اکثر مرسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

۱۔ اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق عبدالسلام محمد ہارون (ج ۷، ص ۱۹۵)۔ البورالرائق (ج ۳، ص ۵۷)۔ بذل الجہود (ج ۱۰، ص ۳۳۰)۔

اور اصطلاح میں » عقد یفید ملک المتعۃ قصدا « کو کہا جاتا ہے۔ کافی تنویر الألبار مع الدر المنثور

ورق المحتار (ج ۲، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ النساء، آیت ۷۰، ص ۱۲۰

۳۔ بذل الجہود (ج ۱۰، ص ۳۳۰)۔

وفی الفقہ الاسلامی وأدلّته « (ج ۳، ص ۳۰۰) : » وقد قال الزمخشري - وهو من علماء

الحنفية - ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى : « حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ » - ۱۲

۱۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن

ترمذی (ج ۳، ص ۳۹، ما رقم ۱۰۸) - ۱۲

ثابت نہیں۔

”الحیاء“ علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ بھی منقول ہے بلکہ ایک قول ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ کا بھی ہے، شروع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن ”الختان“ کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سننِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں۔

### نکاح کی شرعی حیثیت

”والنکاح“ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے۔ حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں ”خطبہ“ اور ”ولیمہ“ مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدیدِ نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔

۱۔ دیکھئے ”مرقاۃ المفاتیح“ (ج ۲ ص ۷۷) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے ”حصور“ بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک ”الذی لا یأتی النساء لا للعزبل للعفة والزهد“ ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۲۔ مرقاۃ (ج ۲ ص ۷۷) باب السواک ۱۲

۳۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۷۷) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۷۷) باب الترغیب فی النکاح ۱۲

۴۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۵) کتاب النکاح ۱۲

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :

ظاہریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرضِ عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوقِ زوجیت کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» اور «وَانكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «تَزَوَّجُوا فَإِنِّي مَكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَمَ»۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی تکلیف نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپؐ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترکِ نکاح بھی فرماتے۔

۱۴۔ سورۃ النساء آیت ۷۸ - ۱۴ م

۱۰ سورة النور آیت ۳۴ - ۴۱

ثم رعاة الطيران في الأوسط من سهل بن حنيف، وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف - مجمع الزوائد (ج ٢ ص ٢٥٢)  
باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ١٣ مرتب

لَهُ كَمَا فِي التَّفْسِيرِ الْكَبِيرِ (ج ٢٣ ص ٢١١) تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأَنْكِحُوا الْيَتَامَى مِنْكُمْ وَالْأَمْوَالَ»

لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمی کے واقعے سے اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا: «أُلِّفَ ذَوْجٌ؟» قال: لا، قال: «وَلَا جَارِيَةٌ؟» قال: لا، قال: «وَأَنْتَ صَحِيحٌ مُوسِرٌ؟» قال: نعم والمحمد لله، قال: فَأَنْتَ إِذَا مِنْ إِخْرَانِ الشَّيَاطِينِ، إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنْ رَهْبَانِ النَّصَارَى فَأَنْتَ مِنْهُمْ، وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ مِثْلًا فَاصِنًا كَمَا نَصْنَعُ فَإِنَّ مِنْ سِتْنَانِ النِّكَاحِ، شَرَّارَ كَرَمِ عَزَائِكُمْ وَأُرَادِلَ أَمْوَاتِكُمْ عَزَائِكُمْ»۔ رواہ ابویعلیٰ والطبرانی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ ہمیشی فرماتے ہیں: "وفیہ راوہلم یتم" جہاں تک مسند ابو یعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ ہمیشی فرماتے ہیں: "وفیہ أبو معاویۃ بن یحییٰ الصدقی، وهو ضعیف" دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ صفحہ ۲۵۱ و ۲۵۲) ماہب المحبت علی النکاح وما جاء فی ذلک۔

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے اس کے بارے میں شیخ ابن حاتم فرماتے ہیں: "وَأَمَّا  
 حَدِيثُ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو فِي جُزْءِ كَوْنِ سَبَبِ الْوُجُوبِ فَتَقَيُّقٌ فِي حَقِّهِ" فتح القدیر (ج ۳ ملکا) کتاب النکاح ۱۲  
 مرتب مضمون

پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیت قرآنی "وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِلًا" سے ہے کہ تبتل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور ترک نکاح کے ہیں۔ نیز آیت قرآنی "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لایأفی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفت مدح ذکر نہ کیا جاتا احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سننیت کی اور تیسری وجوب کی۔

۱۔ سورۃ المزمل آیت ۵ طہ - ۱۳

۲۔ کافی النہایۃ (۱۵۱ مسئلہ) ۲۱۲

۳۔ سورۃ آل عمران آیت ۱۷۲ طہ - ۱۳

۴۔ امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد "ذُرِّقَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ" (سورۃ آل عمران آیت ۱۷۲) سے بھی ہے، اس آیت میں حب النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقد معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کافی المغنی (۶۲ مسئلہ) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أقرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نفاء اور بنین کی فہری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقد معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

۵۔ کافی فی فتح القدر (ج ۳ مسئلہ) شیخ ابن حاممؒ نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنن کے ساتھ "مؤکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنن مؤکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سننیت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سننیت مراد ہے "وکثیرا ما ینسأھل فی اطلاق المستحب علی السنۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:

① مذہب و مستحب، و إلیہ ذہب الکرخی۔

② جہاد اور نماز جازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام بہ البعض سقط عن الباقین۔

③ واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔

④ واجب علی العین، لیکن عملاً نہ اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ الفطر اور قربانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (۲۵۵۷) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شریعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب محی عنہ

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترک نکاح خلاف اولیٰ ہے۔  
نیز اشتغال بالنکاح تخلی للعبادة کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :  
① آیت قرآنی : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً »  
اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترک نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات  
اُسے نہ چھوڑتے۔

② حضرت ابوالیوب انصاریؓ کی حدیث باب : « قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ : الْحَيَاءُ ، وَالْعِفَّةُ ، وَالشَّوَالِكُ ، وَالنِّكَاحُ » امام ترمذیؒ  
نے اس روایت کو « حدیث حسن ضعیف » کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت  
میں « ابوالشمال » راوی مجہول ہیں، لہذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا  
ہے ؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس کی علامت ہے  
کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ  
سے « حسن » قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں۔

③ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے  
ہیں : « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ ، عَلَيْكُمْ بِالْبَاءَةِ ، فَإِنَّهُ أَعْطَى لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنَ لِلْفَرْجِ » « بَاءَةُ »  
کے معنی نکاح کے ہیں، یہ « بَاءَةُ » سے نکلا ہے جس کے معنی « ٹھکانے » کے ہیں، مناسبت  
ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے۔  
واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے « الباءة » میں چار لغات نقل کی ہیں :  
(۱) « الباءة » بالمد والحاء (۲) « الباء » بالهاء بلامد (۳) « الباء » بالمد بلاحاء  
(۴) « الباهة » بہا تین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت اس کے لغوی معنی « جامع » کے

۱۔ سورہ رعد آیت ۲۴۔ ۲۔ ۳۔ ۱۲ م

۱۔ ابوالشمال بکسر اولہ وتخفیف المیم، مجہول، من الثالثة رت۔ تقریب التہذیب (۵/۲ ص ۲۵۷، رقم ۱۱) مرتب  
۲۔ چنانچہ حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں کہتے ہیں : « رواه أحمد والترمذي، ورواه ابن أبي خيثمة وغيره من حديث علي بن عبد  
عن أبيه عن جده نحوه، ورواه الطبراني من حديث ابن عباس . التفسير (ج ۱ ص ۱۷۷) تحت رقم ۱۱ باب السواك » مرتب  
۳۔ وقيل : لأن الرجل يتبوأ من أهله، أي يتمكن، كما يتبوأ من منزله . النهاية (ج ۱ ص ۱۲) م

ہیں، اگرچہ بعد میں "نکاح" کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: النكاح من سنتي، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني، و تروجوا فإني مكاثر بكم الأمم، ومن كان ذا طول فليتكحل"۔

(۵) اگلے باب ("في النهي عن التبتل") میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون استبتل، ولو أذن له لاختصينا"۔

(۶) سنن ابی داؤدؓ میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: "لا ضرورة في الإسلام"۔ یعنی ترک نکاح اسلام میں نہیں۔

جہاں تک "و تَبْتَئِلُ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا" سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علاقہ دنیاویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترک نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترک نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: "وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ"۔

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۴) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن تاقته نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب  
۲۔ سنن ابن ماجہ (ص ۳۳۳) باب ماجاء في فضل النکاح۔ اس روایت میں اگرچہ عبید بن مسعود المدنی مولى "القائم بن محمد ضعيف" ہیں، مگر فی التقریب (ج ۲ ص ۲۱۳، رقم ۹۲) لیکن "صحیحین" میں اس کا شہادہ موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ کی ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: "أما والله! إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لکنی أصوم وأطعم وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"۔ اللفظ للبخاری (ج ۲ ص ۵۵، و ۵۵، الترغيب في النكاح) نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۹) باب استحباب النکاح لمن تاقته نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب عنہ۔

۳۔ (ج ۱ ص ۴۴۴) کتاب المناسک، باب لا ضرورة في الإسلام ۱۲ م

۴۔ سورة حديد آیت ۲۶۔ ۲۷۔ ۱۲ م

اور "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت محمدی علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترک نکاح افضل ہو تو وہ مستدرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعت محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔  
واللہ اعلم

## باب ماجاء فیمن ترضون دینہ فزوجه

عن ابی ہریرۃ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا خطب إليکم من ترضون دینہ وخلقه فزوجه " اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفارت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔  
جبکہ جمہور کے نزدیک "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخلقه" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفارت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔  
پھر کفارت اسلام کے اصول مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفارت" کا مقصد رشتہ نکاح میں پائیداری اور خوشگواری پیدا کرنا ہے جو عادت اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

۱۰ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ملک ۱۴) باب الکفاء ۱۲ م

۱۱ دیکھئے "المغنی" (ج ۶ ص ۴۸۲) مسألة : قال : والكف والدين والمنصب۔

کفارت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

» فهم متفقون على الكفاءة في الدين، واتفق غير المالكية على الكفاءة في

الحرية والنسب والحرفة، واتفق المالكية والشافعية على خصلة السلامة من

العيوب المثبتة للخيار، واتفق الحنفية في ظاهر الرواية والمناطقة على خصلة المال، وانفرد الحنفية

بخصلة إسلام الأصول : كذا في "الفقه الإسلامي وأدلته" (ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۴۲) المبحث

الخامس ما تكون فيه الكفاءة ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی النظر إلى المخطوبة

عن الثمغيرة بن شعبة أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم :  
انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما « بعض حضرات کے نزدیک غائب کے لئے مخطوبہ  
کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک  
روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے  
جبکہ جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور  
سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور  
بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔<sup>۵۹</sup>

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۷۱) إباحة النظر قبل التزويج - وابن ماجه في  
سننه (ص ۱۳۳) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۱۲ م  
۲۔ یہ لفظ آدم، یاؤم، آدمًا باب ضرب سے بھی ہو سکتا ہے اور آدم، إندامًا باب افعال سے بھی،  
بمعنی الفت و اتفاق پیدا کرنا۔ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۳۱۲) ۱۲ م  
۳۔ کما فی شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۹۰) باب الرجل يريد تزوج المرأة هل يحل له النظر إليها  
۱۲ م ۹ ۱۲ م

۴۔ امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاة سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص ۱۹۵)  
کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة و بیان العورات، الفصل الأول۔ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک  
بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بالإذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدم  
جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں: «لكن قال مالك: أكره  
نظره في غفلتها مخافة من وقوع نظره على عورة» گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا اذن بھی نظر کا جواز ہے  
لیکن مخطوبہ کے علم میں لا کر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۱) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن  
ينظر إلى وجهها الخ ۱۲ مرتب۔

۵۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: «فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة»  
مرقاۃ (ج ۶ ص ۱۹۵) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني۔ اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاة  
(ج ۶ ص ۱۹۵) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں "انظر إليها" کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدم وجوب کا قرینہ "مستدرک حاکم" میں محمد بن مسلمہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "إذا ألقا الله فقليل منكم خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها" نیز ابو حمید فرماتے ہیں: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبتها و إن كانت لا تعلم"

پھر جمہور کے نزدیک "نظر إلى المخطوبة" کا جواز صرف "وجہ" اور "کفین" کی حد تک ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: "يجتهد وينظر إلى ما يريد منها إلا العورة" جبکہ ابن حزم کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھ سکتا ہے، وہو باطل بلا ریبؒ واللہ اعلم

#### بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

نیر علامہ نووی فرماتے ہیں: "قال أصحابنا: يستحب أن يكون نظره إليها قبل الخطبة، حتى إن كرهها تركها من غير إيداء، بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴)۔

پھر نظر إلى المخطوبة کا جواز عدم شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۱۱) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔  
الکواکب الدری (ج ۲ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) - رد المحتار علی الدر المختار (ج ۵ ص ۲۳۴) - کتاب المحظور والإباحة،  
فصل فی النظر والمتى ۱۲ مرتب معنی عنہ  
(حاشیہ صفحہ ۱۱۱)

۱۔ امام حاکم نے یہ روایت فضائل محمد بن مسلمہ انصاریؒ کے تحت (ج ۳ ص ۴۳۲) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الرایۃ مع البیۃ (ج ۴ ص ۲۴۱) فصل فی الوطء والنظر والمتى۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۳۸۱) باب النظر إلى المرأة إذا اراد أن يتزوجها ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ احمد والبخاری والطبرانی فی الأوسط والكبير، ورجال أحمد رجال الصحيح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۱۴) باب النظر إلى من يريد تزويجها ۱۲

۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔ حافظ نے اس مقام پر امام احمد کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: "الأولى كالجمهر، والثانية: ينظر إلى ما يظهر غالباً، والثالثة: ينظر إليها مستجوذاً" ۴ مرتب

۴۔ علامہ نووی نے داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "وهذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب

## باب ماجاء في إعلان الشكاح

عن الربيع بنت معوذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل على عذاة بني جبي، فجلس على فراشي كمجلسك مني»

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیعؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے؟ اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکم حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ »وجہ« اور »کھین« حکم حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنے لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۲ ج ۲ ص ۲۷۷) باب ضرب الدق في الشكاح والوليمة - وأبو داود في سننه (۲ ج ۲ ص ۲۷۷) كتاب الأدب، باب في الغناء ۱۲

لے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اسی جواب کو راجع قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: »والذي وضع لنا بالأدلة القوية أن من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبية والنظر إليها، وهو الجواب الصحيح عن قصة أم حوام بنت ملحان في دخوله عليهما ونومه عندها وتقليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمة ولا زوجية« فتح الباری (۲ ج ۹ ص ۲۷۷) باب ضرب الدق في الشكاح والوليمة - علامہ عینیؒ نے بھی تقریباً یہی بات بیان کی ہے خصوصیت والے جواب کو راجع قرار دیا، دیکھئے عذراتاری (۲ ج ۲ ص ۱۳) باب ضرب الدق الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعویٰ خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام مہم کے واقعہ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: »اتفق العلماء على أنها كانت محرمة صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره: كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم من الرضاة، وقال آخرون: بل كانت خالة لأبيه أو لجدته، لأن عبد المطلب كانت أمه من بني النجار« شرح نوویؒ صحیح مسلم (۲ ج ۲ ص ۲۷۷) كتاب الإمارة، باب فضل الفرو في البصر۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آچکے ہیں، نیز علامہ کرمائی نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ »فجلس على فراشي كمجلسك مني« میں لفظ »تجلیسك« لام کے فقرے کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو بھپانے کا حکم دیا گیا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

”وجریات لنا یضربن بد فوفہنق ویندبن من قتل من آبائی یوم بددر الح ان

قالت احد اهن : و فینا بنی یسلم مافی غد، فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :

اسکتی عن ہذا، وقولی التی کنتی تقولین قبلہا“ اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان ”دف“ بجا کر اور فتنہ کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

## غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین مصر نے کہا ہے کہ ”غنا“ اور ”موسیقی“ جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف ”دف“ کا ذکر ہے جو آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز مشفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

## اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

① وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ ”جلوس“ کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال المحافظ۔ نیز علامہ کرمانی نے ”مجلست“ بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھئے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص ۱۸۱) باب ضرب الدق الخ۔ اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۱) ”مرتبہ طہارۃ“ لے کما فی تنویر الأبصار والدرا المختار مع رد المختار (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) کتاب المحظوظ والمباحۃ، فصل فی

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً ”دف“، ”نقارہ“ اور گھنٹیا“ وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساد کا شعار ہوں، جیسے ”ستار“ اور ”ہارمونیم“ وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساد کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال ”طبل“ سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحرک قلب ہو نہ کہ لہو و طرب۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔  
دلائل حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشاد باری تعالیٰ: ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ“۔ اس آیت میں ”لہو الحدیث“ سے مراد ”غنا“ اور ”مزامیر“ ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲) آیت قرآنی: ”وَاسْتَغْفِرْ مَنْ اسْتَفْزَزَ مِنْهُمُ ابْنُ مَرْوَةَ“۔ اس میں ”ابن ماریہ“

سے مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاب دایا السماع والوجد، الباب الاول فی ذکر اختلاف العلماء فی اباحتہ السماع وکشف الحق فیہ، العوارض المعقمة للسمع۔ سے ماخوذ ہے۔

ونقل الزبیدی عن السهروردي: ”ومن أباحه من الفقهاء لم يرد علانه في الساجد

والبقاع الشريفة“، إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

سے سورۃ لقمان آیت ۱۱ - ۱۲

سے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر ”هو والله الغناء“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سند صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقیؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر ”هو الغناء واشباہه“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھیے نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۸۱) أبواب السبق والرمي، باب ما جاء في آية الله ۱۲ مرتب

سے سورۃ الإسراء آیت ۷۷ - ۷۸

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما هو منقول عن مجاہدؓ۔

③ "أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَتَّبِعُونَ وَانْتُمْ سَامِدُونَ" ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ لغت حیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ حکمران سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "هو الغناء بالیمانیۃ"۔

④ صحیح بخاری میں حضرت ابوالکاشغریؒ کی مرفوع روایت ہے: "لیکون من أمتی أقوام يستحلون الحرَّ والحريم والخمر والمعاذف"۔

⑤ سنن ابن ماجہ میں مجاہدؓ سے مروی ہے: "قال: كنت مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعيه في أذنيه، ثم تمنى حتى حتى فعل ذلك ثلاث مرات، ثم قال: هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے۔  
کما فی نسخة اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تخصیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

۱۔ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲)

۲۔ سورة النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ ۱۲۔

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے روح المعانی (ج ۲۷ ص ۷۲) قبیل سورة القدر۔

واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات غنا کی حرمیت پر استدلال کیا ہے۔ کافی احکام القرآن للشیخ المفق محمد شعیب رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۳ ص ۲۵)، نیز آیت: "وَلَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ" (سورة فرقان آیت ۲۷، پ ۱۹) محمد بن الحنفیہؒ، مجاہدؒ اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ (۲۵ ص ۸۳) کتاب الاثریۃ، باب ما جاء فیمن يستحل الخمر ویستہی بغیر اسمہ ۱۲ م

۵۔ الحر: بتخفيف الواو "الفرج"، وأصله حرج "بكسر الحاء وسكون الراء، وجمعه "أحراج" ومنهم من يشدد الراء وليس بجيد، فعل التخفيف يكون في حرج لا في حر. كذا في النهاية (ج ۱ ص ۲۶۶ مادة حر) ۱۲ مرتب

۶۔ (ص ۸۳) أبواب النكاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

۷۔ دیکھیے سنن ابی داؤد (۲۵ ص ۷۶) کتاب الأدب، باب کراهیۃ الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابو داؤد کا ”منکر“ قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بنا پر ہے یا ”منکر“ سے ان کی مراد ”غریب“ ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں، لہذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں ہے۔

⑥ سنن ترمذی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ كَمَا فِي نِيلِ الْأَوْطَارِ (ج ۸ ص ۸۰) أَبْوَابُ السُّبُقِ وَالرُّمَى، بَابُ مَا جَاءَ فِي آيَةِ اللَّهِ ۴۲  
 ﷺ جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں ”ماد رواه الضعيف مخالفاً لما رواه الثقة“ کو کہا جاتا ہے کما  
 ذكره المحافظ، كما في تيسير مصطلح الحديث (ص ۹۵) لیکن اصول حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ  
 میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متاخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو  
 دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کر لیا جاتا تھا جبکہ متاخرین کے ہاں اس کا استعمال کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے  
 مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین ”منکر“ بول کر بسا اوقات ”غریب“ (یعنی جس کا  
 راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس سلسلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتكثير في الجرح والتعديل  
 (ص ۲۰۳ تا ۲۰۷) في الفرق بين قولهم: حديث منكر ومنكر الحديث، ویروی المناکیب۔  
 زیر بحث روایت میں بھی عین ممکن ہے کہ امام ابو داؤد نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی  
 منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے  
 اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں،  
 چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن ہریر نے اور طبرانی میں مسلم بن مقدم صغانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون للعبود  
 (ج ۴ ص ۳۳۵ و ۳۳۶) باب کراهية الغناء والزمر، کتاب الأدب ”مرتب معنی عنہ“

ﷺ چنانچہ صاحب بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۱۱) الأدب، کراهية الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:

أما قول أبي داود أن الحديث منكر فلم أقف على وجه نكارة، لأن رواه ثقات، وليس  
 بخالف لمن هو أوثق منه والله اعلم۔

اور صاحب عون المعبود (ج ۴ ص ۳۳۵) پر لکھتے ہیں:

ولا يعلم وجه النكارة فإن الحديث رواه ثقات، وليس بخالف لو أوثق الناس ۱۲

ﷺ (ج ۲ ص ۵۲) أبواب الفتن، باب بلا ترحمة قبيل باب ما جاء في قول النبي ﷺ عليه وسلم ”بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّامِعَةُ

كهايتين“ ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی هذه الأمة خسف ومسخ وقذف ، فقال رجل من المسلمين : یا رسول اللہ ! ومتی ذلك ؟ قال : إذا ظهرت القیان والمعارف وشربت الخمر »  
 ان احادیث کے علاوہ معارف و مزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سترہ نے اپنے عربی رسالہ "کشف الغار عن وصف الغار" میں جمع کر دیلے ، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے ، اس رسالہ میں انہوں اس موضوع پر تیس احادیث جمع کر دی ہیں جن میں سے متعدد صحیح ، بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں ، لیکن ان کا مجموعہ معارف و مزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے ۔

۱۔ "القیان" : "قینۃ" کی جمع ہے بمعنی "باندی" ، وکثیرا ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء ، اس کی ایک جمع "قینات" بھی آتی ہے ، دیکھئے النہایہ (ج ۲ صفحہ ۱۳) م ۱۲

۲۔ معارف : "معرفۃ" کی جمع ہے گمانے بجانے کے آلات م ۱۲

۳۔ اور حضرت مفتی صاحب کے رسالہ "السعی المحدث فی تفسیر لہو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے ، یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں ۔ دیکھئے (ج ۳ صفحہ ۱۸۳ تا ۱۸۴) طبع جدید ادارۃ المدائن والعلوم الاسلامیہ کراچی ۔ م ۱۲

۴۔ ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے :

(۱) حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۱۸۳) کتاب الاثریۃ باب ماجاء

فی السکو ، اور مسند احمد (ج ۲ صفحہ ۱۵۸)

(۲) حضرت ابن عباس کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۱۸۳) باب فی الأوعیۃ ، مسند احمد

(ج ۱ صفحہ ۱۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ صفحہ ۲۲۱) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم الملاحی من المعازف

والمزامیر ونحوھا ۔

(۳) حضرت ابوہریرہ کی روایت : سنن ترمذی (ج ۲ صفحہ ۵۴) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد

باب ماجاء فی أشراط الساعة ۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالب کی روایت : حوالہ بالا ۔

(۵) حضرت ابن مسعود کی روایت : نیل الاوطار (ج ۸ صفحہ ۸۴) باب ماجاء فی آلاء اللہ (بحوالہ محمد

بن اسحاق ۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے جن سے موجودہ زمانہ کے اہل تجدّد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت، حوالہ بالا۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت، رواہ ابن قیلان، حوالہ بالا۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت، رواہ الطبرانی، حوالہ بالا۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت، خرجم قاسم بن سلام، حوالہ بالا۔

(۱۰) حضرت ابو امامہؓ کی روایت، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۲۲۳ و ۲۲۴)

رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط - عم - طب -

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، بیہقی (ج ۱۰ ص ۱۲۲) کتاب الشهادات، باب ماجاء فی ذم

الملاحی من المعازف والمزامیر وغیرھا۔

(۱۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جواہر احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۱۱) میں مسند اور ابن حبان کے حوالہ سے

منقول ہے، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۱۳ ص ۲۸۱) کتاب القيامة، الخنث والمسخ۔

(۱۳) حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، کنز العمال، حوالہ بالا بحوالہ عبد بن حمید، ابن ابی الدنیا اور ابن النجار

نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (ص ۱۹۵) کتاب الفتن باب الخسوف۔

(۱۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنی۔ اور سنن

ابی داؤد بتعیم محمد بن عبد الحمید (ج ۴ ص ۱۸۲) کتاب الادب، باب کراہیۃ الخناء والزمر۔ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۱۱۹ و ۱۲۰ رقم ۳۰۶۵۸) التفتی المحظور، کتاب اللہ واللعب بحوالہ ابن ابی الدنیا فی ذم الملاحی۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۱ رقم ۳۰۶۹۳) بحوالہ دارقطنی۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۱ رقم ۳۰۶۹۳) التفتی المحظور بحوالہ ابن عمر

فی أمالیہ و تاریخ ابن عساکر۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۱ رقم ۳۰۶۹۳) التفتی المحظور

(بقیہ حاشیہ الاصفحہ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث باب ہے لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۸۷) أبواب الحدود، باب المحدثین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۴۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۷۱) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ

اسی حاشیہ میں نمبر کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۷۱) بحوالہ دیلمی، البتہ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالہ سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۷۱، رقم ۴۰۶۶۵) بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۶۵) نیز دیکھئے رقم ۴۰۶۶۵ بحوالہ

دیلمی عن النسب۔

(۲۳) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۶۵) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، (کنز ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۶۵) بحوالہ ابن مردویہ

والبزار، و ذکرہ فی الكنز من الضیاء۔ اُیضاً روایت عن انسؓ (ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۶۵)۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز (رقم ۴۰۶۶۵) بحوالہ طبرانی و خطابی۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۸۸) الفوائد۔ بحوالہ مسند ابویعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۹۱) بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۴ ص ۲۷۱، رقم ۴۰۶۹۱) الکاسب المحظورہ۔ الإكمال

بحوالہ ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الادسط دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۱۷۱) باب فی ثمن

القیۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مأخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بیس

روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص ۱۲۵ تا ۱۲۷) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع

سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش و جستجو سے اس تعداد میں مستند اضافہ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ عفا اللہ عنہ

② دوسرا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بكر وعندي جاريتان من جواری الأنصار تغتبان بما تقاولت الأنصار يوم بعث، قالت: وليستا بمغنيتين، فقال أبو بكر: أبمن أميرانا؟ طان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وذلك في يوم عيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر! إن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر الآلات یا محض دن کے ساتھ تھا جس کا مواضع سردر میں جواز ہے۔

③ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عائشة! ما كان معكم لهم؟ فأت الأنصار يعجبهم اللهم۔ اس میں لفظ "لہو" مطلق ہے جو تمام آلات طرب کو شامل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لہو" سے مراد غنا بغیر الآلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۱) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام۔ ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعهم یا أبا بکر فإنها أيام عید" (ج ۱ ص ۱۳) باب إذا فاته العید یصلی رکعتین۔ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱) - ج ۱ ص ۲۴ - کتاب الجہاد، باب المدرق (۲) ج ۱ ص ۵۰ - کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) - ج ۱ ص ۵۵ کتاب المناقب، باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ إلى المدينة۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءهن - ۱۲ مرتبہ

۱۵ اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغنیتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۲) باب الحراب والمدرق یوم العید ۱۲ مرتبہ

۱۶ (ج ۲ ص ۵۷) کتاب النکاح، باب النسوة اللاتی یهدین المرأة إلى زوجها - ۱۲ م

۱۷ ص ۱۳، باب الغناء والدف ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : « أرسلتم معهما من يغتني ؟ قالت : لا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الأضرار قومٌ فيهم غزل فلو بعثتم معهما من يقتول :  
أتيناكم أتيناكم فحيتانا وحياتكم

یا زیادہ سے زیادہ غنا ، بالدف مراد ہے ، چنانچہ ایک روایت میں : « فہل بعثتم معها جاریۃ تضرب بالدف وتغتني ؟ » کے الفاظ آئے ہیں ، بہر حال غنا بغیر الآلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور میں ۔

(۴) عمدة القاری کی روایت سے بھی استدلال ہے : « عمر بن شہبہ عن ابی عاصم النبیل حدثننا ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر قال : کان لداود علیہ الصلاة والسلام معزفة یتغنی علیہا ویبکی ویبکی »

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اس میں « معزفة » کا کوئی ذکر نہیں ، اگر بالفرض علامہ عینیؒ کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبید بن عمیر کا قول سمجھا جائے گا ، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے : « کان قاصص اهل مكة » اور خزر جیؒ نے خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال میں ذکر کیا ہے : « أول من قص عبید بن عمیر » اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف ، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصوں میں سے کوئی قصہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں ۔

۱۔ چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں ، کافی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۷۲) باب النسوة اللاتی الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۲۰ ص ۷۷) کتاب فضائل القرآن ، باب من لم یتغن بالقرآن ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شہبہ عن ابی عاصم النبیل حدثنی ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر کے

طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : « کان داود علیہ السلام یتغنی ۔ یعنی حین یقرآن بکی ویبکی » فتح الباری (ج ۹ ص ۲۷۲) م

چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۷۷ ، رقم ۱۱۵) میں حافظؒ نے ان کا تذکرہ ان الفاظ کی تہ کیا « عبید بن عمیر بن قنادة اللیثی

أبو عاصم المکی ولد علی عمداً النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، قالہ مسلم وعدہ غیرہ من كبار التابعین ،

وکان قاص اهل مكة ، مجمع علی ثقتہ ، مات قبل ابن عمر ، برمز « ع » ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۷۷) رقم ۱۱۵ ، قال ثابت ، أول من قص الخ ۱۲ م

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانیؒ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانیؒ کے پاس نہیں تھے، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل و نقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اسمیں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الفناء والدفن اور کتاب فضائل القرآن میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمرؓ کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف۔

۱۴ جس کا نام انہوں نے "ابطال دعویٰ لإلحاق علی تحویر مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الأوطار (ج ۸ ص ۸۷) آخر باب ماجاء فی آئۃ اللہو لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

۱۵ اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہو سکی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظرِ عام پر آئی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۱۶ مصنف عبدالرزاق (ج ۱۱ ص ۱۱۳) م

۱۷ مصنف (ج ۳ ص ۳۲۵ تا ص ۳۸۷) ۱۲ م

۱۸ الحمد للہ! یہ روایت أبواب القراءة فی الصلوٰۃ میں باب النائم والتکران والقراءة علی الفناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۸، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلت لعطاء: القراءة علی الفناء؟ قال: ما بأُسب بذلک، سمعت عبید بن عمیر یقول: کان داؤد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأخذ المعرفة فیعرف بها علیہ، یرد علیہ صوتہ یرید أن یتکلم بذلک ویسبکی۔ مرتب عنی منہ

۱۹ دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۸۷) قصۃ داؤد علیہ السلام وما کان فی آبائہ الخ۔ لیکن اس میں راوی کا نام عبید بن عمرؓ ہے، درست یقیناً عبید بن عمرؓ ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مآخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح اتحاف السادة المتقینؒ میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے : "کان عبد اللہ بن جعفر مع کبرشانہ یصوغ الألحان لجواریہ ویسمعها منہن علی أوتارہ"

نیز وہ نقل کرتے ہیں : "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا : ما هذا؟ یا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا : "ہذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا : "توزن بہ العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے : "أن رجلاً قدم المدينة بجوار فنزل علی عبد اللہ بن عمر وفیہن جاریۃ تضرب، فجاء رجل فساومہ فلم یہو منہن شیئاً، قال : انطلق إلی رجل ہو أمثل لك بیعا من ہذا، قال : من ہو؟ قال : عبد اللہ بن جعفر، ففرضنہن علیہ، فأمر جاریۃ منہن، فقال لہا : خذ العود فأخذتہ ففنت فباعہ، لیکن صحابہ و تابعین سے — یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ وہ کان لایری بسماع الغناء بأصلاً، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر آلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابہ"، "الاستیعاب"، "أسد الغابہ"، "البدایہ والنہایہ" وغیرہ تمام معتبر

۱۔ (ج ۶ ص ۴۵۵ و ۴۵۶) کتاب السماع والوجد، الباب الاول، بیان الدلیل علی إباحۃ السماع ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی آتہ اللہ ۱۲ م

۳۔ قالہ ابن عبد البر فی الاستیعاب فی ذیل الإصابۃ (ج ۲ ص ۱۶۶) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۸۱ و ۲۸۲، رقم ۴۵۹۱) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

۵۔ تحت الإصابۃ (ج ۲ ص ۲۶۶-۲۶۷) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۳۵ تا ۱۳۶) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

۷۔ (ج ۹ ص ۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی طب ویاس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف غلط منسوب ہیں، لہذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں۔

**غناء بغیر الآلات کا حکم** | جہاں تک غناء بغیر الآلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو

یا انسان دفع و حشت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیہ نہ ہو، جن اخلاف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا كان في الكلام مالا يجوز" پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدّم۔

۱۔ تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ صفحہ ۳۲۵ سے ۳۲۷ تک ہے، انہیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمر (نقلہ ابن عبد البر) و عثمان بن عفان (نقلہ الماوردی فی الحاکم) و عبد الرحمن بن عوف (رواہ أبو یوسف بن ابی شیبہ) و عبید بن أبی الجراح (عند البیہقی) و سعد بن أبی وقاص (عند ابن قتیبة) و أبی مسعود البدری (عند البیہقی) و بلال المروزی (عند البیہقی أيضاً) و عبد اللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبد البر) و أسامة بن زید (عند البیہقی) و حمزة بن عبد المطلب (وقعتہ فی الصحیحین) و عبد اللہ بن عمر (رواہ ابن طاهر) و البراء بن مالک (رواہ أبو نعیم) و عمرو بن العاص (عند ابن قتیبة) و النعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) و حسان بن ثابت (الأغانی) و آخرین۔ إتحاف السادة المتقین (ج ۶ صفحہ ۴۵۹) بیان الدلیل علی إباحة السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلہا فی السماع بغیر الآلات ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہم۔

۳۔ تفسیر کے لئے دیکھیے فتح القدیر (ج ۶ مشکاۃ ص ۴۸۸) کتاب الشهادات، باب من تقبل شہادۃ و

من لا تقبل۔ نیز دیکھیے احکام القرآن (لتحناوی)، (ج ۳ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ۴۱۲

لیکن اس پر ”مسند احمد“ اور ”طبرانی“ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: ”عن السائب بن یزید أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عائشة! أنعرفين هذه؟ قالت: لا! يا نبي الله! فقال: هذه قينة بنی فلان، تختبئ أن تغنيك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغنتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد نفخ الشيطان في مخرجها“ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غناء ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیشمی مجمع الزوائد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحيح“

مقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محترم نہیں نہ اس کا غناء سننا حرام لعینہ ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہو سکتا ہے، لہذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، خاتماً واقعہ حال لاعموماً تھا۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں مانعت حد شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

## بَاب مَا يُقَالُ لِلْمَرْجُوحِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رقا الإنسان إذا تزوج قال: بَارَكَ اللهُ وَبَارَكَ عَلَيْكَ وَجَمَعَ بَيْنَكُمَا فِي خَيْرٍ۔

۱۔ (ج ۳ ص ۴۹) ۱۳ م

۲۔ (ج ۸ ص ۸) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۳ م

۳۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹) كتاب النكاح، باب ما يقال للمزوج، وابن ماجه

في سننه (ص ۱۳) باب تهنئة النكاح ۱۳ م

۴۔ وفي نسخة أحمد شاكر بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد القادر "بارك الله لك" أنظر (ج ۳ ص ۳) رقم

۱۰۹۱ ۱۳ م

• رِفَاء • لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے، • رَفَاءً • کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بین الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے : « بالرفاء والبنین » لیکن یحییٰ بن محمد نے اپنی سند میں ایک روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھائی تھی جو حدیثِ باب میں آئی ہے، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالبؓ کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے بھی « وفی الباب عن عقیل بن ابی طالب » کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے « بالرفاء والبنین » کہنے والے پر نیکی کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی۔ واللہ اعلم۔

۱۰ چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ لکھتے ہیں : « الرِّفَاءُ : الاتِّصافُ والاتِّفَاقُ والبركة والغناء » النہایہ (ج ۲ ص ۱۲) یعنی تم دونوں میں اتفاق و اتحاد ہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۱  
۱۲ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : روئی یحییٰ بن محمد من طریق غالب عن الحسن عن رجل من بنی تمیم قال : كنا نقول فی الجاهلیۃ « بالرفاء والبنین » فلما جاء الإسلام علمنا نبینا، قال : قولوا ، بارک اللہ لکم وبارک فیکم وبارک علیکم »۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) باب کیف یدعی للترقیج ۱۳  
۱۴ کہ قال الحافظ فی الفتح (ج ۹ ص ۱۱) باب کیف یدعی للترقیج ۔  
۱۵ واختلف فی علۃ النہی عن ذلك، فقیل : لأنه لا أحد فیہ ولاشاء ولا ذکر لله ، وقیل : لما فیہ من الإشارة إلى بعض البنات تخصیص البنین بالذكر (قال العینی : قلت : فعلی هذا إذا قیل بالرفاء والأولاد بینہی أن لا یکرہ۔ عمدۃ القاری۔ (ج ۲ ص ۱۱) وقال ابن المنیر : الذی یظہر أنه صلی اللہ علیہ وسلم کرہ اللفظ لما فیہ من موافقۃ الجاہلیۃ ، لأنہم كانوا یقولونہ تغناءً لا دعاءً ، فیظہر أنه لو قیل للترقیج بصورة الدعاء لم یکرہ ، کأن یقول : اللهم آلف بینہما وازقہما بنین صالحین مثلاً ، أو آلف اللہ بینکما ووزقکما ولداً ذکرًا ونحو ذلك ۱۶  
۱۷ جیسا کہ ہمچے ماضیہ میں فتح الباری کے حوالہ سے اسکی سند ذکر کی گئی جس میں « عن الحسن عن رجل من بنی تمیم کے الفاظ آئے ہیں ۱۸  
۱۹ چنانچہ نسائیؒ میں حضرت عقیلؓ کی روایت اس طرح آئی ہے : « عن الحسن قال : ترقیج عقیل بن ابی طالب مراۃ من بنی تمیم فقیل لہ : بالرفاء والبنین ، قال : قولوا کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، بارک اللہ فیکم وبارک لکم (ج ۲ ص ۱۱) باب کیف یدعی للرجل إذا ترقیج ۔ اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں « لا تقولوا لکذا اولادکم قولوا کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث (ص ۱۳) باب تمینۃ النکاح ۔

سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت « حسن عن عقیل بن ابی طالب » کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانی میں بھی مروی ہے ، حافظ ابن حجرؒ نسائی اور طبرانی کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں : « ورجا ثقات إلا أن الحسن لم یسمع من عقیل فیما یقال » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) ۔ لیکن مسند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے ، ایک طریق سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل قال ترقیج عقیل بن ابی طالب لا کا بھی ہے اس میں « حسن » نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵) لہذا یہ روایت حسن کم نہیں ۱۲ مرتب

## بَاب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہو گیا۔

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں :

- (۱) الولیمة : للعرس (۲) الخرس یا الخرص : طعام ولادت (۳) الاعداد : ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرة : طعام بناء البيت (۵) النقیعة : طعام یصنع عند قدوم المسافر (۶) العقیقة : طعام الخلق یوم سابع الولادة (۷) الولیمة : طعام عند المصیبة جو اگر مبتلا بھاکی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبة : الطعام المتخذ ضیافة بلا سبب (۹) الخذاق وہ طعام جو بچہ کے بھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفة الأخوی۔

عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى على عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة فقال : ما هذا ؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

۱۔ بمناسبة اجتماع الزوجين ۲۱۲

۲۔ وقيل سلامة المرأة من الطلق ۱۱۲ م

۳۔ وقيل : النقیعة التي یصنعها القادم ، والتي تصنع له تسبی التحفة ۱۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۲) باب ماجاء فی الولیمة - نیز دیکھئے فقہ اللغة وشر العربیة للشعالی (۱ ص ۲۲)

فصل فی تقسیم اطعمة الدعوات وغیرھا - وراجع لیزید التحقیق فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۲)

باب حق إجابة الولیمة والدعوة ۱۱ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاری فی مصیحه (۲ ص ۳۷۷) کتاب النکاح ، باب قل الله تعالى :

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً - و (ج ۱ ص ۲۵۱) کتاب البیوع ، باب ماجاء فی قول الله تعالى : فَإِذَا

قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَأَنْتَشِرُوا الزُّلُو (ج ۱ ص ۵۲۳) کتاب المناقب ، باب إخوان النجم صلوات الله عليه وسلم

بین المهاجرین والأنصار - ومسلم فی مصیحه (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الصدقات وجواز كونه تعليم قرآن - ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپ کو اطلاع دی، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور مستحب ہونا معلوم ہوا۔

۱۷ مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتزعفر الرجل، صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اللباس والزینۃ، باب نہی الرجل عن التزعفر۔ وقال الترمذی: ومعنی کراهیۃ التزعفر للرجال أن یتزعفر الرجل، یعنی أن یتطیب بہ۔ ترمذی (ج ۲ ص ۱۷۷) أبواب الاستیذان والآداب، باب ما جاء فی کراهیۃ التزعفر والمخلوق للرجال۔

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ أثر صغرة فكان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلما یواجه رجلاً فی وجهہ بشئ یکرهہ، فلما خرج قال: لو أمرتم هذا أن یفعل هذا لکنہ" سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۷۷) کتاب الترجل، باب فی المخلوق للرجال۔

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یقبل اللہ صلاۃ رجل فی جسده شیء من خلوق (ضرب من الطیب ذولون) مزید روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۲ ص ۷۷۷ تا ۷۷۸)، رقم ۷۷۷ تا ۷۸۲، الزینۃ،

الباب الثالث فی المخلوق - ۱۲ مرتب

۱۸ کہما فی تقرب التہذیب (ج ۱ ص ۷۹۷، رقم ۱۰۷۱) - ۱۲ م

۱۹ جیسا کہ آگے تیسرے باب (ما جاء فی تزویج الأبنکاء) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبد اللہ قال: تزوجت امرأة فأتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أتزوجت یا جابر؟ فقلت نعم الحدیث، ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۷) نیز دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۷۷۷) کتاب الجہاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۷۷) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وباب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : بَارَكَ اللهُ لَكَ ، أَوْلِمَ « . أَوْلِمَ » کے صیغہ امر سے استدلال کر کے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ سنون ہے۔ یہ حضرات « أَوْلِمَ » کے صیغہ امر کو سنیت و ندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے ، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : « الولیمة حقٌ وسنةٌ »۔

وَلَوْ بَشَاةٌ « اکثر حضرات نے یہاں " نَوَ " کو تقلیل کے معنی پر محمول کیا ہے ؛ لیکن ۱۔ چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : « وفرض علی عس من تزوج أن یولم بما قل أو کثر » دیکھئے المحلی (ج ۹ صفحہ ۱۸۱۹)۔ بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : « و أما ولیمة العرس فقد اختلف أصحابنا : فمنهم من قال هی واجبة ..... ومنهم من قال : هی مستحبة ، المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ صفحہ ۵۲۸) باب الولیمة والنثر - نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر شہود « وجوب » بیان کیا ہے ، پھر استحباب کو مذہب شہود قرار دیا ہے ، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے ، لیکن المغنی میں سنیت کا قول ذکر ہے ۔ حوالہ بالا (ج ۱۵ صفحہ ۵۵) ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۔ قال الموفق : لا خلاف بین أهل العلم أن الولیمة سنة فی العرس ..... ولیست واجبة فی قول أكثر أهل العلم » کذا فی أوجز المسائل (ج ۹ صفحہ ۲۳۵) ما جاء فی الولیمة ۱۲ م

۳۔ قال ابن بطال : قوله : « الولیمة حق » أی لیست بباطل بل یندب إليها و هی سنة فضیلة ، ولیس المراد بالحق الوجوب - فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۱) باب الولیمة حق - ۱۲ مرتب کہ فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۱) لیکن سنیت کے قول پر سند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوب ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : « قال : لما خطب علی فاطمةؓ قال رسول الله ﷺ علیه وسلم : « إنه لابد للعروس من ولیمة » - حوالہ مذکورہ - نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ صفحہ ۳۰۵ ، رقم ۲۲۶۱۶) -

لیکن علامہ عثمانیؒ اہل السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « دلالتہ علی تاکید الولیمة ظاهرة أی استحباباً بامور کذا » دیکھئے (ج ۱۱ صفحہ ۱۱۱) باب استحباب الولیمة - ۱۲ مرتب معنی عنہ ۔

۴۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : « لیست « لو » هذه الامتناعیة وانما هی التی للتقلیل » فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۵) باب الولیمة ولو بشاة ۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : « کلمة لو هنا للتمتی » قلت : لیس كذلك بل هی للتقلیل

عمدة القاری (ج ۲۰ صفحہ ۱۵۹) باب الولیمة ولو بشاة ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام أول يوم رحى،

وطعام يوم الثاني سنة، وطعام يوم الثالث سبعة، ومن سمتع سمتع الله به

اس روایت سے استدلال کر کے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبد اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وفي الأوجز (ج ۱ ص ۲۹)، ما جاء في الوليمة قال الباجي، قوله: «ولو بشاة وإن كان

يلتضي التقليل إلا أنه يسجد لأقل الوليمة، فإنه لا حد لأقلها، وإنما ذلك على حسب الوجود، ولعل ذلك كان أقل ما رآه صلى الله عليه وسلم فحال عبد الرحمن بن عوف في مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

سے چنانچہ فرماتے ہیں: «لو هبنا للتكثير وكان عبد الرحمن قد تمول، فصغر أن يأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة إلى أنه لا إسراف فيه۔ الكوكب الدرّي (ج ۲ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۱۳ الحدیث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قال الشيخ محمد عواد عبد الباقي۔

ترمذی (ج ۳ ص ۲۳، رقم ۱۰۹۷)۔ البتہ سنن ابی داؤد میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: «حدثنا محمد بن المنثري

قال نافع بن مسلم قال: حدثنا حماد قال: فاقمادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الشافعي عن رجل أعور من

ثقيف كان يقال له معروف، أي يشي عليه خير، إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم

قال: «الوليمة أول يوم رحى والثاني معروف واليوم الثالث سبعة ورياء»۔ (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الاطعمة، باب

في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

۱۴ شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الوليمة، فصل وإذا صنعت الوليمة

أكثر من يوم حاز۔ حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ مقلد علی قاریؒ زیر بحث روایت کو ذکر کر کے فرماتے

ہیں: «وفیه ردّ صریح علی أصحاب مالک رحمه الله تعالى حيث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك»۔

مرقاۃ (ج ۶ ص ۲۵۱) نکاح باب الوليمة۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ و حنابلہ کے

مطابق ہے۔ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۱۱) باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن فغرا۔

۱۵ ان کے منع کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے کر دی ہے ۱۲

کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین جدا جدا ہوتے ہیں۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: «ائتوا الدعوة إذا دعيت» جمہور کے نزدیک دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابت داعی مسنون و مستحب ہے۔

۱۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۴) باب حق إجابة الوليمة، چنانچہ حافظ فرماتے ہیں، «وهذه الأحاديث وإن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمجموعها يدل على أن للحدث أصلاً» ۱۲ مرتب

۲۔ مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاة کی نسبت سے پیچھے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۴) ۱۲ م

۳۔ مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: «حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما تزوج أبي سيرين دعا أصحاب رسول الله ﷺ وسلم سبعة أيام فلما كان يوم الأضفار دعاهم ودعا أبي بن كعب وزيد بن ثابت الخ (ج ۲ ص ۲۴۴) من كان يقول يطعم في العرس والختان۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۶) باب أتياء الوليمة ۱۲ مرتب

۴۔ قال المحافظ، وقال العمري: إننا نكره إذا كان المدعو في الثالث هو المدعو في الأول، وكذا صور الروايف، واستبعده بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياءً وسعة يشعر بأن ذلك صنع للمباهاة، وإذا كثرت الناس فدعا في كل يوم فرقة لم يكن في ذلك مباحاة قالوا۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۴) ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۲۴۴) باب حق إجابة الوليمة والدعوة الخ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۶) باب الأمر بإجابة الداعي ۱۲ م

۶۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۴) باب حق إجابة الوليمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی کتاب کا مطالعہ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ لیم میں جانا سنت مؤکدہ ہے علیہ السلام

## باب ماجاء فیمن یجئ الی الولیمة بغیر دعوة

عنہ ابی مسعود قال: جاء رجل..... إناہ بمعنا رجل لم یکن معنا حين

دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنا له، فليدخل، اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعے سے اشکال ہوتا ہے جو غزوہ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابو طلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس مجزہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو مجزہ

لہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفي الاختيار وليمة العرس سنة قديمة إن لم يحبها أثم، لقول صلى الله عليه وسلم من لم يحب الدعوة فقد عمر الله ورسوله، فإن كان صائماً أجاب ودعا، وإن لم يكن صائماً أكل ودعا وإن لم يأكل ولم يحب أثم وجفا، لأنه استهزاء بالضعيف، وقال عليه الصلاة والسلام: لوديت إلى كراع لأجبت اه ومقتضاه أنها سنة مؤكدة بخلاف غيرها، وصرح شراح الهداية بأنها قريبة من الواجب، وفي التارخانية عن السنايع: لودعي إلى دعوة فالواجب الإجابة إن لم يكن هناك معصية ولا بدعة، والامتناع أسلم في زماننا، إلا إذا علم يقيناً أن لا بدعة ولا معصية اه والظاهر حمله على غير الوليمة لما مر ويأتي. تأمل - رد المحتار (ج ۵ ص ۲۴۵)

کتاب المحظور والإباحة تحت قوله دعى إلى وليمة الخ قبل فصل في اللبس ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۱ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۱) الأطلعت، باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه

ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۷۱) أشربه، باب ما يفعل الضيف إذا تبعه غير من دعاه صاحب الطعام ۱۲ م

۱۳ دون واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) باب جواز استتباع غيره إلى دار من يشق

برضا الخ ۱۲ م

بڑھا کر غیر مدعوین کو بیجا نے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث  
باب کے معارض نہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء «لانکاح الابوی»

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ  
واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح  
خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایت اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے  
کہ یہاں صنف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقل باب قائم  
کیا ہے، یعنی «باب ماجاء فی استقار البکر والنثیب» یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ  
اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

## حکم النکاح بعبارۃ النساء | پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارت

نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور  
نثیبہ عاقلہ اور محنوزہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد  
ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

۱۔ پھر جس روایت میں حضرات شیخین کو اپنے ساتھ بیجانے کا ذکر ہے وہ بھی ضعیف کے ساتھ بے تکلفی اور

اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲، ص ۱۲۸) ۱۲ م

۲۔ مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۷) نکاح، انساب الثانی، الفصل الاول، شافعیہ

کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۱۲۸) باب ما یصح بہ النکاح۔ سنا بلہ اور ورامام

اسحق کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۱۲۸) نکاح، مسألة قال: «لانکاح الابوی»۔ علامہ ابن حزم

کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۲۵۸) مسألة ۱۸۱ - ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) باب فی الاولیاء والاکفاء امام ابوحنیفہ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانہ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہ متفرد ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عبد اللہ بن المبارک وغیرہ۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہ کا مسلک بتفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور رائج ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جواز نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا دلی خلاف مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے، دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بهذه الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱) باب الأولیاء والأکفاء)

امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں: ان کی پہلی روایت جہور کے مطابق تھی، یعنی بلا دلی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر کفو، آخر میں انہوں نے امام صاحب کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔ امام محمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ نکاح بغیر ولی دلی کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلفہ سے نکاح منع نہ ہوتا تھا، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۷) باب الأولیاء والأکفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵

ص ۱) باب النکاح بغیر ولی - مرتب غنی منہ

مکمل بدائع السنائع (ج ۲ ص ۲۱۷) فصل وأما ولاية النکاح والاستحباب ۴۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷۱ ص ۱۱۲ م ۱۱

جمہور کا استدلال حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث باب: "لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ" اور حضرت عائشہؓ کی روایت باب: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ" سے ہے۔  
یہ دونوں حدیثیں بھی سند مشکوٰۃ فیہ میں کماسیاتی۔

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۷) باب في الولي، وابن ماجه في سننه (ص ۳۵) باب لا نكاح إلا بولي ۱۲ م

۱۸ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۳۵) ۱۲ م  
۱۹ جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) فرمان باری تعالیٰ "وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ" (سورہ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی "زوجوا من لا زوج له منكم"، معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص ۲۳۹) میں نیز دو سرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "ایامی" ایتیم کی جمع ہے اور "ایتم" "من لا زوج له" کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، یہی بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا حکم ہو گا اس سے یہ آیت سکت ہے، پھر جب "ایامی" کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کر لے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلاف سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص ۱۷۸) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمان باری تعالیٰ: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا" (سورہ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون و مستحب طریقہ خفیہ کے نزدیک (بغیتہ حاشیہ ۱ محلہ صفحہ ۲۰)

## دلائل احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ

موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے :

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے : «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ»

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ نسأ سے منعقد ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی متعجب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقد بالغہ اپنا نکاح خود کرنے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۱۱)

(۳) فرمانِ باری تعالیٰ : «فَأَنْكِحُوا هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ» (سورۃ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے ولو كان النكاح إلى النساء لذكرهن۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آ رہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فیہا دلالة علی أن للمرأة أن تزوج أمتها، لأن قوله : «أهلهن» المراد بالموالی، أعم من أن يكون ذكراً أو أنثى، كما فی أحكام القرآن للہامی (ج ۲ ص ۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے : «قال : قال رسول الله ﷺ : لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها» (ص ۱۳۵، باب لا نکاح إلا بولی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جلیل بن الحسین العتقی ایک متکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثبوت ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بیعہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، كما أشار إليه القاری فی المرقاة (ج ۶ ص ۱۲۱) قبس باب إعلان النکاح ۱۲ مرتب عفا شرعہ

(حاشیہ صفحہ ۱۱۱)

۱۵ اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پوپا کر چکیں اپنی عدت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے۔ سورۃ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارة النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراف ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منع ہو سکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً موثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسار کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔ آیت کا یہ مفہوم ”یَنْكحْنَ“ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۝  
جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔

(۳) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۝ اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طریقہ پر عبارتِ نسائے نکاح کے منع ہونے کی دلیل ہے۔

۱۷ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: ”هذه أُبين آية في كتاب الله تعالى تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي لأنه نهى الولي عن المنع، وإنما يتحقق المنع منه إذا كان الممنوع في يده. كذا في البيوط للسرخسي (ج ۵ ص ۷۰) باب النكاح بغیر ولی ۱۷

۱۸ اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے رکھتے احکام القرآن (ج ۱ ص ۱۷۷)، باب النكاح بغیر ولی (فائدہ نفیس ۱۱ مرتب

۱۹ تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۵۸) ۱۲

۲۰ سورۃ بقرہ آیت ۱۳۲، پ ۱۲

۲۱ سورۃ بقرہ آیت ۱۳۲، پ ۱۲

(۴) مؤطا امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں : «ولدت سبعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان ، أحدهما شاب والآخر كهل ، فخطت إلى الشاب ، فقال الكهل : لم تحلى بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروه بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك ، فقال : قد حلت فانكحي من شئت »

(۵) مؤطا امام مالک اور بخاری میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابی کی درخواست پر ان سے نکاح کر دیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

(۶) طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے : «قالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي ، فقلت : يا رسول الله ! إنه ليس أحد من أوليائي شاهدا ، فقال : إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك ، قالت : قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها » یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے اس لئے ان کا نکاح کرانا شرعاً معتبر نہیں لہذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاح تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایت عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایت عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

(۷) صحاح کی معروف روایت ہے : «عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم

سأله كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً - نيز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۷۷۷)

طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

۷۷۷ (ص ۷۷۷) ما جاء في الصداق والجباء ۱۲ م

۷۷۷ (ج ۲ ص ۷۷۷) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

۷۷۷ طحاوی (ج ۲ ص ۷۷۷) باب النكاح بغیر ولی عصبی، نيز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص ۷۷۷) إنکاح

الابن أمه ۲۷

۷۷۷ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں : «وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ» طحاوی (ج ۲ ص ۷۷۷) ۱۲ م

قال: الأئمة أحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها، "إثم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور شیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس سے مراد صرف شیبہ ہے۔ اگر علی سبیل التنزیل امام شافعی کی تفسیر کو اختیار کر لیا جائے اور اس سے صرف شیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم شیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حذر ہے۔

⑧ طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے تاکید منع فرمایا کرتے تھے لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہو جاتا تو اسے نافذ قرار دیتے تھے۔

لہ اُخرجہ مسلم واللفظ لہ (ج ۱ ص ۴۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح بالنطق والبکر بالسکوت، والنسائی (ج ۲ ص ۷) استیذان البکر فی نفسها، وأبو داؤد (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الثیب والترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱) باب ما جاء فی استیذان البکر والثیب، وانظر الموطأ (ص ۱۱۱) باب استیذان البکر والأئمة فی أنفسهما - ۱۲ مرتب

کہ چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأئمة هنا الثیب الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۱۳ (ج ۲ ص ۱) باب النکاح بغیر ولی عصبہ - ۱۲ م

کہ چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: "ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أشد في النكاح بغیر

ولی من علی بن ابی طالب حتی كان يضرب فيه - کنز العمال (ج ۱ ص ۱۶) رقم ۴۵۵۴ (الاولیاء ۱۲ مرتب

۱۵ عن المحکم قال: كان علی إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاه - کنز

(ج ۱ ص ۱۶) رقم ۵۳۲۲، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من أحبازہ بغیر

ولی ولم یفرق -

عن أبي قیس الأزدي عن حدثه أن امرأة زوجها أمتها برضاها فرفع ذلك إلى علی،

فقال: أليس قد دخل بها؟ فالنکاح جائز" (کنز ج ۱ ص ۱۶، رقم ۵۳۲۲)

عن أبي القیس الأزدي عن أخيرة عن علی أنه أجاز نكاح امرأة زوجها أمتها برضا منها - کنز

(ج ۱ ص ۱۶) رقم ۵۳۲۲ (۲۳ مرتب

(۱۰) "عن سعيد بن المسيب قال : قال عمرو بن الخطاب : لا تنكح المرأة

إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان" اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیرولی ہوں۔

تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابو موسیٰ کی حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ کی روایت اس بناء پر کہ وہ "ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری" کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریج

سے کثر الحال (ج ۱ ص ۵۳، رقم ۲۵۷۶۲) الاولیاء (۲۱۲)

کے چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں : "وحدیث ابی موسیٰ فیہ اختلاف" اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے :

(۱) اس کو اسرائیل، شریک بن عبد اللہ، ابو عوانہ، زہیر بن معاویہ، ارقیس بن الربیع "ابو اسحاق بن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابو عبیدہ الحدادی بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں، یعنی ابو اسحاق کے واسطہ کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابو اسحاق کے واسطہ کے ساتھ بھی عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبہ اور سفیان ثوری اس کو "ابو اسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحاب بخاری نے اس کو "ابو اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ" کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر

امام ترمذی نے "ولایصح" کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے — اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاری اس کے بارے میں فرماتا

ہیں : "فإنه ضعيف مضطرب في إسناده وفي وصله وانقطاعه وإرساله" مرقاة المفاتیح (ج ۶ ص ۲)

باب الولی فی النکاح واستیذان المرأة۔ الفصل الثانی۔ ۱۲ مرتب عنی عند

فرماتے ہیں » شقة لقيت الزهري فسالته فانكره، كما نقل الترمذی فی الباب  
لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکل رد نہیں کیا جاسکتا  
جہاں تک حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے متعدد طرق  
میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجع قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب رفع ہو جاتا  
ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریرؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس  
کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریرؒ کا یہ حوالہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی  
اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریرؒ سے درست نہیں۔ چنانچہ  
یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریرؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہذا ان کے مقولہ کی  
بنیاد پر حدیث باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہذا ان روایات کا احناف کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر  
محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو اور حسن بن زیاد کی روایت کے  
مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی  
ہے۔

۱۔ نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی ج ۲  
(ص ۷)

۲۔ اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہ اور سفیان ثوریؒ تمام ردائے کے مقابلہ  
میں » احفظ « اور » اثبت « ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان روایات  
نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے » ابو بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہ اور سفیانؒ نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی  
دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں : » سمعت سفیان الثوری یسأل أبا إسحاق أسمعت أبا بردة یقول :  
قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم : لا نکاح إلا بولی ، فقال : نعم ! «۔ نیز اسرائیل ابواسحاق  
سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں : » ما فاتی من حدیث  
الثوری عن ابی إسحاق الذی فاتی ، إلا لما نکلت به علی اسرائیل ، لأنه کان یاتی به  
أتممہ۔ مرتب

۳۔ حوالہ دیکھئے حاشیہ میں گزر چکا ہے ۱۲ م

یا پھر "لانکاح الابولی" میں نفی سے نفی کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فناکحها باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اس روایت میں "نکحت نفسها بغیر اذن ولیتها" کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا تو جہیات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور پر اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر الولی کے جواز کی قائل ہیں، لکنا مر عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ واللتی سحانہ اعلم

## باب ماجاء لانکاح الابیتة

عن ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : « البغایا اللاتی یکنن أنفسهن

له وقد ذین بعض اهل العلم هذا التأویل وقال : انما یتأتی ذلك فی العبادات والقرب التي لها جحان فی الجواز من ناقص وكامل ، وأما المعاملات التي لها جهة واحدة فان النفي یوجب فیها الفساد أو كلاً ما هذا معناه ، قلت : إن هذا القائل قصد بنی الكمال ارتهان العقد بما عسی أن ینقصه بعد الإبرام من اعتراض الولی فیما له فیہ حق الاعتراض ، فإذا اعتد برضاء اشفی منه هذه التقيمة وهذا كلام صحيح اه كذا فی التعليق الصبیح (ج ۴ ص ۷۷ و ص ۷۸) باب الولی فی النکاح الخ الفصل الثاني - ۱۲ مرتب

سہ باری تعالیٰ کے فرمان : « وَكُنَّا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (سورہ آل عمران آیت ۱۹) میں لفظ "باطل" اسی معنی میں آیا ہے۔ نیزہ فناکحها باطل کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدم کفارت اور مہرشل سے کمی کی صورت میں ول کے مطالبہ پر ختم کیا جاسکتا ہے) لفظ "باطل" غائی اور ناپائیدار کے معنی میں بئید کے شعر میں بھی آیا ہے ع  
ألا كل شيء ما خلا الله باطل - ای فان وزائل ۱۲ مرتب

سہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۱) من أجازہ بغیر ولی ولم یفرق (میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزهري عن امرأة تزوج بغیر ولی فقال : إن كان كفواً جاز « ۱۲

سہ الحدیث لم یخرجہ أحد من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی ، قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي . ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۰ ، رقم ۱۱۰۳) ۱۲

اس حدیث کی بناء پر چہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور اشکال ہے کہ آیت قرآنی "فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدُونَ شَاهِدَيْنِ فَاِنْ كُنْتُمْ مُتَقَدِّرِينَ عَلَيْهِمَا" میں بقیہ کا کوئی ذکر نہیں، لہذا خبر واحد کی بناء پر اس پر کیسے زیادتی کی جاسکتی ہے؟ فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراط بقیہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

۱۰ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۵۲) نکاح، فصل ومنها الشهادة - علامہ اسحاق اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك، ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الحملان حتى لو عقد النكاح وشرط الإحصاء جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضره شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز" - ۱۲ مرتب  
۱۱ جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سزا ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سزا نکاح کی مانفت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح السر" مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۵) باب نكاح السر بحوالہ مجمع طبرانی اوسط - نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۱) ما جاء في إعلان النكاح میں بھی روایت گزر چکی ہے اعلنوا هذا النكاح ۱۱۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۵ تا ۲۵۸) باب ما جاء في الولي والشهود۔

جہاں تک نہیں منی نکاح السر "دالی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاح علانیہ ہے، نہ کہ نکاح سر، "إذ السر إذا جاوز اثنين مخرج من ان يكون سراً قال الشاعر:

وسترك ما كان عند امرئ      وسر الشلالة غير الخفي

کما فی البدائع للکسائی (ج ۲ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب حنفیہ

۱۳ سورة نساء آیت ۳۴

لیکن شیخ ابن ہمام نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جوہ لانکاح إلا بولت وشاہدی عدل کے الفاظ ساتھ مردی ہے کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمام نے اس کا ایک بواب یہ ذکر کیا ہے کہ ”فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ امام مختص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب اللہ میں ہو چکی ہے لہذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کی جا سکتی ہے۔

### نکاح کا نصاب شہادت

وقال بعض أهل العلم: يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے، امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔

امام شافعی کا استدلال ”شاہدی عدل“ والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً ”شاہدین“ کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت بنصر قرآنی یہ ہے ”وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

بلہ دیکھئے موارد الظمان إلی زوائد ابن حبان (ص ۳۰، رقم ۱۲۴) باب ماجاء فی الولی والشموی نیز دیکھئے الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۶ ص ۱۵۲، رقم ۲۰۶۳) ذکر نفی إجازة عقد النکاح بغير ولی وشاہدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

لہ یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (سورۃ نساء، آیت ۳۱ پ) ص ۱۲

۳۱۵ کہا فی فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) کتاب النکاح ۱۲

۳۱۶ کہا فی الہدایۃ مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) نکاح و (ج ۶ ص ۱۱۱) کتاب الشہادات ۱۲  
۳۱۷ کہا فقہ الترمذی فی الباب، جبکہ المغنی (ج ۶ ص ۱۱۱)، فصل ولا یعتقد بشہادة رجل وامرأتین سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمد کی ایک روایت کے حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۱۸ المغنی (ج ۶ ص ۱۱۱) ۱۲

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرَاتَانِ ۖ الْآيَةُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

## باب ماجاء في خطبة النكاح

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشْهَدَ ....  
وَيَقْرَأُ ثَلَاثَ آيَاتٍ «

- ① وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝
- ② يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝
- ③ اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نكاح کا مقصود اذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نكاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا۔ اس کی وجہ کہیں مراحۃ نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نكاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگواہی اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۔ امام شافعی وغیرہ کا ایک استدلال زہری کی ایک روایت سے ہے  
« قَالَ : مَضَتْ السُّنَّةُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ لَا يَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَلَا فِي النِّكَاحِ وَلَا فِي الطَّلَاقِ ، رَوَاهُ أَبُو عُبَيْدٍ فِي « الْأَمْوَالِ » ۔ لیکن اول تو یہ خبر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارفہ نہیں کر سکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے ۔ ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی ، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی ، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۳۱ ، رقم ۱۱۰۵) ۱۲ م

۳۔ سورۃ آل عمران ، آیت ۷۲ ، پ۔ ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء ، آیت ۷۱ ، پ۔ ۱۲ م

۵۔ سورۃ احزاب ، آیت ۷۰ ، پ۔ ۱۲ م

۶۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۵۸) سے ماخوذ ہے ۔ ۱۲ م

## باب ماجاء فی استئمار البکر والشیب

اس باب میں ولایت اجبار، کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایت اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغیر اور کبر پر ہے۔ لہذا صغیرہ پر ولایت اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایت اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حال یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت ہے «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا»، الحديث وہ فرماتے ہیں کہ یہاں «ایم» سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی «والبکر تتأذن في نفسها وإذنها صماتها» اور جب «ایم» سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا «البکر ليست احق بنفسها من وليها» اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب «لا تنكح الثيب حتى تتأمر ولا تنكح

سہ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴) فصل وأما الذي يرجع إلى المولى عليه، فتح القدير (ج ۳ ص ۱۶۱)

باب الأولياء والأكفاء ۱۲ م

۲ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الشیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن

ابن ماجہ (ص ۱۳) باب استئمار البکر والشیب ۱۲ م

۳ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔

نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵) باب استیذان الشیب فی النکاح الخ ۱۲ مرتب

البکر حتی تستأذن وإذنها الصموت» اس میں شیبہ اور بکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے نرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه فجعل الأمر إليها فقالت: يا رسول الله! قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم أ للنساء من الأمر شيء — اور سنن ابن ماجہ میں ان کے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الأباء من الأمر شيء »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت شیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آباؤ کو عورتوں پر ولایت اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں بکرہ اور شیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور مختصر صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نگیں نہیں فرمائی۔

(۳) سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں « جریر بن حازم عن أيوب عن عكرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جارية بكرا أنت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم » یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحییٰ بن سعید القطانؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے لیکن پھر انہوں نے اس روایت

۱ (۲۵ ص) البکر یزوجہا أبوها وهي كارهة ۱۲ م

۲ (ص ۱۳۵ و ۱۳۶) من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) باب فی البکر یزوجہا أبوها ولا یستأمرها ۱۲ م

۴ (ص ۱۳) باب من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۵ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: « رواه أبو داؤد باسنادہ علی شرط الصحیحین وقال أبو داؤد: والصحیح

مرسل وقال أبو حاتم: رضة خطأ، وقال ابن حزم: صحیح فی غایة الصحة ولا معارض له وابن القطان

مصححہ عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۳) باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحها مردود ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ فرماتے ہیں « ورجالہ ثقات » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۳) باب إذا تزوج الرجل ابنته وهي كارهة الخ ۱۲ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ ”هل زوجت في الكفو أم في غير الكفو“ لہذا غیر کفو کا امکان احتمال ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں ”وہی کا دھتہ“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تنخیر کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدم کفارت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ”الایم أحق بنفسها من وليها“ سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایم“ سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے البتہ ”بکرہ“ کا ذکر اللہ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض ”ایم“ سے مراد ”ثیبہ“ ہی لی جائے تب بھی مفہوم مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے ”البکر تستأذن في نفسها“ واللہ اعلم

## باب ماجاء في إكراه اليتيمة على التزوج

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اليتيمة تستأمر

في نفسها فإن صمتت فهو إكراه وإن أبكت فلا جواز عليها»

یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اس کا

۱۔ حافظؒ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے ”فتح“ (ج ۹ ص ۱۹) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱، ص ۱۱۸)

باب ماجاء في إكراه الأبناء الأبكار ۱۲ م

۲۔ کہا فی لسان العرب (ج ۳ ص ۳۷) ۱۳ م

۳۔ والأصل فيه أن ما يفهم من اللفظ أما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولا وهو المفهوم، والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما يفهم من المنطوق. نور الانوار (ص ۱۵۳) بمبحث الوجه الفاسدة،

فصل التفسير على الشيء باسمه العلم ۱۲ مرتب

۴۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۸۵) باب في الاستيثار ۱۳ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیارِ بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔

جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے وہ نکاح میں خیار کے بھی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ ادا کی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایت اجبار بھی حاصل نہیں۔  
حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے لہذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو شکل امام شافعی نے بیان کی ہے اس کا حل خیارِ بلوغ میں موجود ہے۔  
واللہ اعلم

## باب ماجاء فی مہور النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔  
امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، امام اسحاق وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں شمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔  
علامہ ابن حزم کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ۱۲ م  
۲۔ فتح القدر مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۹۲ و ۱۹۳) باب الأولیاء والاکفلاء ۱۲ م  
۳۔ بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: "فإذا بلغها (الیتیم والیتیمہ) زال عنها اسم الیتیم حقیقۃ، وقد يطلق علیہا مجازاً بعد البلوغ، کذا فی النہایۃ (ج ۵ ص ۲۹۲ و ۲۹۳) ۱۲ م  
۴۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۸۲) کتاب الصدقات، مسئلۃ ولین لا یتل صدقاً عند، المعنی (ج ۶ ص ۲۸۲)  
کتاب الصدقات ۱۲ م

۵۔ قال ابن حزم: وكل ما جاز أن يملك بالهبة أو بالميراث فجاز أن يكون صداقاً وإن يخالف به وأبى  
بواجب سوا حل بیعہ أولم یحل کالماء والکلب والستور والثمرۃ استی لم یبد صلاحها والسنبیل قبل أن  
یشتر لأن النکاح لیس بیعاً۔ وقال: وجاز أن يكون صداقاً کل مالہ نصف قد أو کثر ولو أنه حبة بزل أو حبة  
شعیر أو غیر ذلک وكذلك کل عن حلال مرسوف کتعلیم شیء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخیاطۃ أو غیر  
ذلک إذا تراضیا بذلك۔ المحمل (ج ۹ ص ۲۹۲) مسألہ ۸۴ و ۸۵ - ۱۲ مرتب عن

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک بیع دینا کے بدلے میں ایک عضو کا ٹاگیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوئی ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیث باب سے ہے "أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي فِزْلَةَ تَزَوَّجَتْ عَلَى نَعْلَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضَيْتِ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأُجِزْهُ" نیران کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہل بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فَالْقَمَسَ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أُعْطِيَ فِي الصَّدَاقِ امْرَأَةً مَلَأُكَفِيهِ سَوْيَقًا أَوْ تَمْرًا فَقَدْ اسْتَحْلَ" اور حضرت عبد الرحمن بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "مَا أُصْدَقْتَهَا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وَرِثَ نَوَاقٍ مِنْ ذَهَبٍ"۔

۱۔ بدایۃ المجتہد (۲ ص ۱۳۴) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

۲۔ المجموع (ج ۱ ص ۱۵۸) ۱۲ م

۳۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصاب سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک س درہم ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "أَقْلُ الْمَهْرِ عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ سَوَاءٌ كَانَ مَضْرُوبَةً أَوْ غَيْرَ مَضْرُوبَةٍ حَتَّى يَجُوزَ وَزْنُ عَشْرِ تَبْرَادِينَ كَانَتْ قِيَمَتُهُ أَقْلَ بِخِلَافِ نَصَابِ السَّرْقَةِ"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳) باب المهر ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۵۔ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "أَنْظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ" دیکھیے (ج ۲ ص ۱۳۴) باب تزویج

المعسر، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۵) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸) باب قلة المهر، نیز دیکھیے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶) باب ما جاء فی الولیمة،

اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب الولیمة ۱۲ مرتب

۷۔ قال ابن الاثیر: فی حدیث عبد الرحمن بن عوف تزوجت الخ النواة اسم لخسة دراهم وقيل أراد قدر نواة من ذهب كان قيمتها خمسة دراهم ولم يكن ثمرة ذهب وأنكره أبو عبيد قال الأزهري لفظ الحديث يدل على أنه تزوج المرأة على ذهب قيمته خمسة دراهم ألا تراها قال "نواة من ذهب" ولست أدري لم أنكره أبو عبيد النهاية (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال سنن کبریٰ بیہقی اور سنن دارقطنی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يَنْكِحُ النِّسَاءَ إِلَّا كَفْوًا وَلَا يَنْزِقُ جَهَنَّمَ إِلَّا الْأَوْلِيَاءَ وَلَا مَهْرٌ دُونَ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ" اس روایت پر مبشر بن عبد اور حجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔

لیکن محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "إِنَّهُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ حَسَنٌ وَلَا أَقْلَ مِنْهُ" نیز حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید حضرت علی بن ابی نعیم نے بھی ہوتی ہے کہ "لَا مَهْرَ أَقْلَ مِنْ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ"۔

اس کے علاوہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

لہ اللفظ للبيهقي (ج ۱، ص ۱۱۱) کتاب الصداق باب ما يجوز أن يكون مهرًا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۱۲۵)۔

باب المهر رقم ۱۲ م

علامہ عثمانی فرماتے ہیں: لكن البيهقي رولاه من طرق وسننها (في سننه الكبرى ج ۱، ص ۱۱۱ م) والضعيف إذا روى من طرق يصير في هذا ما يحتاج به ذكره النووي في شرح المذهب - فتح الملهم (ج ۳ ص ۱۱۱) باب الصداق -

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) رقم ۱۱ و ۱۲ باب المهر ۱۲ مرتب سے روایت اور سند اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرًا رضى الله عنه يقول قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولا مهر أقل من عشرة، من الحديث الطويل كذا نقل في فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) فصل في الكفلة ۱۲ مرتب سے وقد حسنه المحقق ابن أمير الحاج في شرح الترمذي كما نقل في فتح الملهم (ج ۳ ص ۱۱۱) باب الصداق الخ ۱۲ م

سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ باب المهر حضرت علی کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۱، ص ۱۱۱)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجہ حسن سے کم نہیں مگر کافی إعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱۱ و ۱۱۲) باب المهر الخ اس کے علاوہ کثرت طرق کی بناء پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایۃ لعلی بن محمد القاری (ج ۱ ص ۱۱۱) فصل فی المهر وأحكامه ۱۲ مرتب

لہ سورة احزاب آیت ۵۲ پ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ "فرض" کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن مسترآن و حدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیان مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصل کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلّات محض واقعات جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہرجن مصلح کی بنا پر شروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلّات کا تعلق ہے سوا اول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیث باب (جس میں "نعلین" پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے، اور سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں "من أعطی فالصدق امرأة ملائکفہ سویتا أو تمرّاً فقد استقل" کے الفاظ آئے ہیں) اسحاق بن جبریل اور سلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے، اسی طرح دوسری روایت بھی ضعیف ہیں۔

السبتہ شافعیہ کے تمام مستدلّات میں دو روایتیں سنداً اقویٰ ہیں ایک عبد الرحمن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں بھجور کی گٹھلی کے برابر سوئے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

۱۰ اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگرچہ تصحیح و تحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ بخاریؒ، امام احمدؒ، ابن عیینہؒ، ابوزرعمہؒ، ابو حاتمؒ، ابن خزیمہؒ، امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ نے انکی تضعیف کی ہے اور ابن حبانؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: کثیر الوهم فاحش الخطاء فترک اور شعبہؒ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنی مسجد البصرة لقال حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بناه۔

میزان الاعتدال (ج ۲ صفحہ ۲۵۳، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ صفحہ ۱۲) باب قلة المهر ۱۲

۱۲ فتح القدير (ج ۳ صفحہ ۱۲) باب المهر ۱۲

۱۳ مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ صفحہ ۱۲، عن) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنكحوا الأيامى ثلاثاً قبل ما العلائق بينهم يا رسول الله؟ قال: ما تراضوا عليه الأهلون ولو قضيب من الرات - یہ روایت محمد بن عبد الرحمن البیہان کی وجہ سے معلول ہے کما فی نصب الراية (ج ۳ صفحہ ۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعد کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپ نے ”خاتم حدید“ کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس ”تحفہ“ یا ”مہر معجل“ کے بغیر ”رخصتی“ کو معیوب سمجھا جاتا تھا، اس کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت سے ہوتی ہے ”ان علیاً رضی اللہ عنہ لعتا تزوج فاطمة بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی اللہ عنہا اراد ان یدخل بها فمنعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی یعطیہا شیئاً، فقال: «یا رسول اللہ! لیس لی شیء» فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم: «أعطھا درعک» فأعطھا درعہ ثم دخل بها“ اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہ کا مہر اس سے زیادہ تھا۔

سہ (ج ۱ صفحہ ۲۸۹-۲۹۰) باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل أن ینقدها - ۱۱۲ م

لکہ حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد ہی میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أمر فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن أَدْخَلَ امرأة علی زوجها قبل أن یعطیہا شیئاً“ دیکھئے (ج ۱ صفحہ ۲۹۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں، جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباب تعجل پر اور دوسری روایت جواز تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلاء الشنن (ج ۱ صفحہ ۸۷) باب استحباب تعجل شیء من المہر عند الدخول ۱۲ مرتب

۳۔ مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا مکمل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے نتائج سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معجل ہونے کے ساتھ ان کا مکمل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا لکہا هو مصرح فی رواية النسائی (ج ۲ صفحہ ۸۷) القطیف الاصدقة وأبی داؤد (ج ۱ صفحہ ۲۸۷) باب الصدق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں ”بیعتہا باشتی عشرة اوقیہ فكان ذلك مہر فاطمة“ رواہ أبو یعلیٰ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۴ صفحہ ۲۸۳، باب الصدق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معجل نہ تھی بلکہ مکمل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہرِ مجمل یا تحفہ پر محمول ہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ  
اعلم وعلمہ اُنتم وأحکم۔

## بَاب مِنْهُ

عن شہل بن ساعد الساعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ...  
..... قال: فالقس ولو خاتماً من حديد۔

خاتمِ حديد کے استعمال کا حکم | حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے  
کہ خاتمِ حديد کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی  
چڑھی ہوئی ہو۔

### بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطور تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ  
میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایت بھی محمول  
ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز  
استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کل مہر ہونا معلوم ہو چکا۔ البتہ زیر بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی  
بطور تائید پیش کیا جاسکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دینے بغیر حضرت علیؓ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؓ نے اس کی قسمیں  
میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا حضرت فاطمہؓ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرف کے مطابق  
بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق  
شروع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

### (حاشیہ صفحہ ۳۹۱)

۱۔ مذکورہ تفصیل کسی قدر تنقید اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۰۲) باب المہر سے ماخوذ ہے ۱۲ م  
۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۰) باب تزویج المسعر و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۴)  
باب الصداق الخ ۱۳ م

۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) باب فسخ الخاتم  
وباب خاتم الحديد، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوسہ کی انگوٹھی کو  
بھی بلا کر اہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: «وقال صاحب التتمۃ: لا یکرہ الخاتم من حديد أو رصاص  
للحدیث فی الصحیحین أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواہبۃ نفہا «أطلب ولو  
خاتماً من حديد» قال ولو کان فیہ کواھۃ لہی اذن فیہ بہ، وفسن أبی داؤد باسناد جید  
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔  
حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت بریڈہ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ  
ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپ نے اس سے فرمایا: «مالی أرى عليك حلية اهل النار» اس پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

عن معقیب الصحابی رضی اللہ عنہ وکان علی خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال «کان خاتم النبی من حديد  
ملوی علیہ فضة» فالمختار أنه لا یکره لہذین الحدیثین، وضعت الأول - المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۷۷)  
باب ما یکره لبسه وما لا یکره فصل فی مسائل تتعلق بالباب - ۱۲ مرتب منی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معقیب کی روایت کی بنا پر قال: «کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
حديد املوی علیہ فضة قال وربما کان فی یدی، فکان معقیب علی خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اے  
امینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۹) کتاب الزینۃ، لبس خاتم حدید ملوی علیہ بفضۃ، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد  
(ج ۲ ص ۵۸) کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۴۱۸)

لوہے، تھمر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۸۱)  
کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص ۴۵۸) کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص ۳۹۷)  
باب الکراہیۃ فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں «ولا تختار الا بفضۃ»۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی مانعت کی تصریح احقر کو کتب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ  
چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت  
میں دیکھئے (ج ۲ ص ۸۶۲) باب فص الخاتم۔ جبکہ پچھلے حاشیہ میں «خاتم حدید ملوی» کی روایت گزر چکی ہے، اس طرح روایات  
میں تعارض ہو جاتا ہے، علامہ عینی تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں «أجیب عنہ بأوجہ: الأول أن لا مانع أن یکون له خاتم  
من فضۃ وخاتم من حدید ملوی» الثانی أنه یحتمل أن یکون خاتم الحدید الملوی بفضۃ کان له قبل أن ینہی عن  
خاتم الحدید (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث  
أنه لما کان خاتم الحدید قد لوی علی ظاہرہ فضۃ صار لا یری منه إلا الظاہر فظن أنه کله فضۃ۔ (اس آخری توجیہ  
کا حاصل یہ ہے کہ «خاتم حدید ملوی» جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۲۲) باب فص الخاتم۔

علامہ شافعی فرماتے ہیں «لا بأس بأن یتخذ خاتم حدید قد لوی علیہ فضۃ وألبس بفضۃ حتی لا یری»

رد المحتار (ج ۵ ص ۱۳) کتاب المحظور والإباحۃ، فصل فی اللبس طبع بولاق - مرتب

ص ۲ ص ۵۸) باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی ہواؤں، آپ نے ارشاد فرمایا ”اتخذہ من ورق ولا تمثہ مثقالاً“

جہاں تک حدیث باب کے جملہ ”فالتمس ولو خاتماً من حديد“ کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلاف ظاہر ہے۔ لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب ”حلیۃ اهل النار“ والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجتكها بما معك من القرآن

**تعلیم قرآن کو مہربنانا** حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن کے مہربنانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہربنانا جائز نہیں، ان کا استدلال ”وَاحِلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذِكْرِهِ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

لے لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی، بوٹیہ عبد اللہ بن مسلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال ابو حاتم الرازی: یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ، وقال ابن حبان فی التقات: یخطئ ویخالف، فإن کان محفوظاً عمل المنع علی ما کان حدیداً صرفاً۔ فتح الباری (ج ۱۰ ص ۳۳۳) باب خاتم الحديد۔ لیکن علامہ صنیٰؒ فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حدیثہ وصححہ، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری

روایات بھی زیر بحث روایت کی تائید میں ذکر کیں، دیکھئے مرة القاری (ج ۲۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب ۱۵ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپؐ نے ”التمس“ کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ جو خود بھی خاتم حديد کے جواز کے قائل ہیں ”التمس“ والی روایت سے خاتم حديد کے جواز پر استدلال کو درست نہیں قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: ”ولا حجة فيه لانه لا يلزم من جواز الإتحاذ جواز اللبس فيحصل أنه أراد وجوده لتنفع المرأة بغيره، فتح الباری (ج ۱۰ ص ۳۳۳) ۱۲ مرتب

۱۳ المجموع شرح المہذب (۱۵۷ ص ۲۸۶) کتاب الصداق، مسألة اذا تزوجها وأصدقها تعلیم القرآن ۱۲ م لکہ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، لیثؒ، کحولؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمدؒ کی ایک روایت کراہت کی اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فاما تعلیم القرآن ۱۲ م

۱۵ سورہ نساء آیت ۳۴، پ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے ”وَمَنْ لَّمْ يَسْتَلِمْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْفِخَ الْمُخَضَّبُ الْمُؤْمِنَاتِ“ (سورہ نساء آیت ۳۴ پ) والطول المال كما في المغنی (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہذا "زوجتکھا بما مک من القرآن" کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں بار معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوجتکھا الا نکل من اهل القرآن" یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر معجل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر متوقبل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ لِعِتْقِ الْأُمَّةِ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

”عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْتَقَ صَفِيَّةً وَجَعَلَ عَتَقَهَا صَدَاقَهَا“ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد ”عتق“ کے مہربانانے کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں، اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو ”جعل عتقها صداقها“

---

۱۷ حدیث باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہربانا متعلقہ صحابی کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَوَّجَ رَجُلًا عَلَى سُورَةِ الْقُرْآنِ ثُمَّ قَالَ لَا تَكُونُ لِأَحَدٍ بَعْدَكَ مَهْرًا۔ رواه النجاشی باسنادہ کذا فی المغنی (ج ۶ ص ۶۸) ۱۲ مرتب

٢٤ الحديث أخرجه البخاري (ج ٢ ط ١) النكاح، باب من جعل عتق الأمة صداقها، ومسلم (ج ١ ط ١)  
النكاح - باب فضيلة إعتاقه أمة ثم يتزوجها ١٢ م

٣٥ المغني (ج ٦ ص ٥٢٦) النكاح، من جعل عتق أمته صداقها ١٢ م

سبحه ويختمه بآية المبتدأ (ع ٢٥ ملك) النكاح، الباب الثاني في موجبات صحة النكاح، الفصل الثالث. وانظر  
لتفصيل المسئلة عمدة القاري (ع ٢٠ ملك) باب من جعل عتق الأمة صداقها ١٢ مرتب

٥٥ امام لمجوى فرقة هي: وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله عليه وسلم أن يفعل هذا فثبت  
 له النكاح بغير صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصاً لأن الله عز وجل  
 جعل له أن يتزوج بغير صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: وَأَمْرًا مُؤَمَّنَةً إِنْ  
 وَهَبَتْ لِنَفْسِهَا النَّبِيُّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَلِكَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (سورة احزاب آيت ٥٠) فلما أباح الله  
 عز وجل لنبيه أن يتزوج بغير صداق كان له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبع الله له أن  
 يتزوج على غير صداق لم يكن له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق - شرح معاني الآثار (ج ٢ ص ٢٠٠) باب  
 الرهبان يعق أمتة على أن عتقها صداقها ١٢ مرتب

تعبیر کر دیا، وھذا کقولہ تعالیٰ: «وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكْذِبُونَ»۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہربان دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔

واللہ اعلم

## باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ

«عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل لہ»

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عتد

لہ (سورۃ واقعہ آیت ۴۲)۔ نیز حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں: معناه (ای معنی الحدیث) أن العتق یحل محل الصداق وإن لم یکن صداقا قال: وھذا کقولہم «الجوع زاد من لا زاد لہ»۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹) باب من جعل عتق الأمة صداقا ۱۳ مرتب  
۴ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹ و ص ۱۳) ۱۲ م

۵ الزوج الثانی بقصد انحلاق أو علی شرطہ والمحلل لہ بفتح اللام ای الزوج الأول هو المطلق ثلاثاً، مرقاة (ج ۶ ص ۱۹) باب المطلقة ثلاثاً الفصل الثانی ۱۲ م  
۶ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۴) باب فی التحلیل وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۷ وإنما لعنہما لما فی ذلک من ھتک الرواة وقلة الحجة والدلالة علی خسة النفس وسقوطها، أما بالنسبة إلی المحلل لہ فظاہر، وأما بالنسبة إلی المحلل فلأنہ یعیر نفسه بالوطئ لغرض الغیر فإنہ إنما یطوہا لیعرضها لوطئ المحلل لہ ولذلك مثله علیہ وسلم بالتیس المستعار۔ مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۸ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: إن نکاح المحلل حرام باطل فی قول عامة أهل العلم منهم الحسن والنخعي وقادة ومالك والليث والثوري وابن المبارك والشافعي، وسواء قال زوجتها إلى أن (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے بلکہ امام ابو ثور کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ناجور ہوگا۔ امام احمد کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

تَطَاهَا أَوْ شَرَطَ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا فَلَا نِكَاحَ بَيْنَهُمَا أَوْ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا لِلأَوَّلِ طَلَقُهَا. المغنی (۶ ص ۶۳۶) کتاب النکاح  
إِنْ شَرَطَ عَلَيْهِ أَنْ يَحْلَاهَا لِرَجُلٍ -

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرح بہ صاحب البحر - ج ۲ ص ۵۸ - کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ) اور ”لعن اللہ“ والی روایت کا یہی محل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے ”إذ هو لا يبطل بالشرط“ اور زوج اول کے لئے علت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لَؤْنُهُ فِي مَعْنَى الْمَوْقُوتِ فِيهِ وَلَا يَحْلَاهَا عَلَى الْأَوَّلِ لِفُسَادِهِ -

امام محمد کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح بشرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی لَؤْنُهُ (الزوج الأول) استعجل ما آخره الشرع فيجوزى بمنع مقصوده كفا في قتل المورث -

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۲ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ ۱۲ مرتب معاشقہ  
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷۱ بلکہ کتب اخاف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: أما لو نوياء ولم يقوله فلا مبرة به ويكون الرجل مأجوراً لقصد الإصلاح - فتح القدير (ج ۲ ص ۲۵۲) باب الرجعة فصل فیما تحل بہ المطلقۃ، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے اہل تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کرے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوج اول کے لئے حلال کر دے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک متفق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس عورت زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ سہار نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کر لے گا تو نکاح منقطع ہو جائیگا اور عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے۔ لہذا مقتدر فی اصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے ”عن عمر بن نافع عن أبیہ ائہ قال: جاء رجل إلى ابن عمر رضی اللہ عنہما فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها أخ له من غیر مؤامرة منه لیحلها لأخیہ هل تحل للأول؟ قال: لا إلا نکاح رغبۃ کنا نعدہ هذا سفاحاً علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۱) — رشید اشرف عفی عنہ

۱۲ کہ کما فی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی الکوکب الدرۃ (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ م

۱۳ کہ المغنی (ج ۶ ص ۶۱) فصل فإن شرط علیہ التحلیل الخ — ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۱۲

۱۴ مذاہب کی تفصیل بیچے باحوالہ گذر گئی ۱۲ م

۱۵ کہ کما فی التلخیص الجبیر (ج ۳ ص ۱) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰۔ و تحفۃ الأھوذی

(ج ۲ ص ۱۸) ۱۲ م

اس روایت کو امام حاکم نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔  
اور حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے  
کہ قرآن کریم کی آیت «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل  
کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبر واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف حرمت میں  
ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں  
زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہو جاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل  
مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجه  
نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمر أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها «معلوم  
ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ اعلم

## باب ملجاء فی نکاح المتعة

عن علی بن ابی طالبؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة النساء و  
عن لحوم الحمیر الاہلیة زمن خیر «  
متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے «أُتِمَّتْ بِكَ كَذَا مُدَّةً بِكَذَا  
مِنَ الْمَالِ» اور وہ عورت اس کو قبول کر لے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ  
دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے،  
اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

۱۔ مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن اللہ المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۲۳۵، پ ۳۳ م

۳۔ (ج ۶ ص ۲۶۷) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری (۵ ص ۲۸۱) کتاب المغازی، باب غزوة خیر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۱)

کتاب الصيد والذباح، باب تعویماً کل لحم الحمیر الإنسیة ۱۲ م

۵۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل فی بیان المحرمات۔ ۱۲ م

۶۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

**حرمتِ متعہ** | متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں ہے اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اضطرار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں "وانما روی عن ابن عباسؓ شی من الرخصة في المتعة۔" راجع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابل غور ہیں :

**حرمتِ متعہ کی مستدل آیت** | پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیت قرآنی سے پر اشکال اور اس کا جواب استدلال کیا جاتا ہے "وَالَّذِينَ هُمْ يَفْرُوجُهُمْ خِفْظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ"۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دوسرے سورہ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں، جبکہ متعہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۴۱۲

۲۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۱۱) باب نکاح المتعة ۴۱۲

۳۔ حضرت سعید بن جبیرؓ فرماتے ہیں، "قلت لابن عباسؓ، "لقد سارت بفتياك، كيان وقات فيها الشعراء، قال: وما قالوا؟ قلت: قالوا:

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه

هل لك في رخصة الأطراف أنسة

فقال: سبحان الله والله ما بهذا أفنت وما هي إلا كالسيتة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا

للضطر۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتبہ معنی عند

۴۔ ابن جریرؓ فرماتے ہیں: "وأما ما يحكى فيها عن ابن عباسؓ فإنه كان يتأول إباحتهما للضطر إلیها بطول الغربة وقلة اليسار والمجدة ثم توقفت وأمسك عن الفتوى بها۔" حوالہ بال۔

ابن جریرؓ کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہو جاتا

ہے۔ ۱۲ مرتبہ

۵۔ سورہ مومنون آیت ۶ و ۵۔ اور سورہ معارج آیت ۲۹ و ۳۰۔ ۱۲ مرتبہ

۶۔ چنانچہ سورہ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: "مكية كلها في قول الجميع" دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص ۱۲)

اور سورہ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں، "وهي مكية باتفاق" تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۱۲) ۱۲ مرتبہ

کی حلت و حرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ مہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک زائد غزوات میں حلال تھا، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرم ہو سکتی ہے ؟ اس کے جواب میں شتراح حدیث و تفسیر کافی سرگردان رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں بھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شرع ہی میں حرام کر دیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقع پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاح وقتیم لہذا یہ آیت شرع ہی سے حرمت متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری میں اسی کے قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد "نکاح باضمانیۃ الفرقۃ" تھا، یہ نکاح پہلے قضاء اور دیانۃ دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاء جائز ہی رہا لیکن دیانۃ اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شریعت میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت بابے استدلال کیا ہے "قال: إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يفتد بالبلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شئته حتى إذا انزلت الآية: "الاعلأ أنزوا جههم أو ما ملكت أيمانهم" قال ابن عباس فكل فوج سوى هذين فهو حرام"

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

۱۔ روایات کے لئے دیکھئے نصب الراية (۳ ص ۱۸ تا ۱۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

۲۔ (۲ ص ۱۸) حکم حرمت متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

۳۔ (۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب المغازی تحت قوله نهی عن متعة النساء يوم خيبر ۱۲ م

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي،

سنن الترمذی (۳ ص ۲۳، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعویٰ ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحب کی تحقیق پر متعدد اشکالات وارد ہوتے ہیں :  
اولاً : کہ یہ روایت موسیٰ بن عبیدہ کی وجہ سے مستکلم فیہ ہے ۔

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحب نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بمعنی المعروف پر آسانی محمول کیا جاسکتا ہے ۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیت قرآنی " اِلَّا عَلَىٰ اَرْوَاحِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ " نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لئے جائیں جو حضرت شاہ صاحب نے لئے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اور حلت متعہ کی روایات مدنی ہیں ۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیت قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہو جاتا ہے، نہ اسلئے کہ وہ حلال ہو گیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرمادی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہو گئی ۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازت متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلت کا ۔

لے موسیٰ بن عبیدہ [ت، ق] الریزی ... قال احمد : " لا یکتب حدیثہ " وقال النسائی ، غیر : " ضعیف " و قال ابن عدی : " الضعف علی روایاتہ بین " وقال ابن المعین : " لیس بشئ " ، وقال مرة : " لا یحتج بحديثه " وقال یحییٰ بن سعید : " کنا نثقی حدیثہ " وقال ابن سعد : " ثقة " فلیس بحجة ، وقال یعقوب بن شیبہ : " صدوق ضعیف الحدیث جداً " ، میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۱۱) ، رقم ۱۸۹۵ ، ۱۲ مرتب

۲۵ چنانچہ بیشتر روایات میں " رخصت " اور " اذن " کے الفاظ آتے ہیں، بعض میں استمتاع کے الفاظ بھی آتے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱۱ ص ۲۴۳ تا ۲۵۱) ، رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۲ ، الفروع الاول فی نکاح المتعة - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) باب نکاح المتعة ، مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۲۱۸) نکاح المتعة اور (ج ۱۶ ص ۵۱۸ تا ۵۲۶) رقم ۴۵۴۱۲ تا ۴۵۴۱۷ ، المتعة ، النکاح ۔

حلت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بشر کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے " ما حلت المتعة قط الا فی عمرة القضاء ثلاثة ايام ما حلت قبلها ولا بعدها کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۶) ، رقم ۴۵۴۱۷ (ج ۱۲ ص ۱۲۷) ، ۱۲ مرتب معنی منہ

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ آیت ”وَالَّذِينَ هُمْ  
لَعَنُوا جَعِلُوا خِطْلُونَ“ میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عفت مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں  
اور ابتداء اسلام میں عقد مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی،  
پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عفتِ  
مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا ”ازواج“ کے تحت داخل  
ہو گئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ  
کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عفت مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں ”ازواج“ کے مفہوم سے خارج ہو گئیں،  
اس لئے اب یہ آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق | دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟  
روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق | اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علیؓ کی حدیث باب ”أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء  
وعن لحوم المحرمات الأهلية زمن خيبر“ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوہ خیبر کے موقع پر حرام  
ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ حنین  
کے موقع پر، بعض سے غزوہ اوطاس کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت  
غزوہ تبوک کے موقع پر ہوئی۔

۱۔ چنانچہ حضرت سہ سے مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم الفتح  
كنز العمال (ج ۱، ص ۵۲۵، رقم ۴۵۴۳۴) المتعة، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲، ص ۵۵۵) باب نكاح المتعة ۱۲ مرتب  
۲۔ امام نسائی حضرت علیؓ کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: ”قال ابن المشي: يوم حنين“ ورسال:  
هكذا أخذ شاعبد الوهاب من كتابه: سنن نسائي (ج ۲، ص ۲۰۰) تحريم المتعة. مزید تفصیل کے لئے دیکھئے  
فتح الباری (ج ۹، ص ۵۵۵)۔ کتاب النكاح، باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً ۱۲ مرتب  
۳۔ چنانچہ حضرت سلمہ بن اکرمؓ سے روایت فرماتے ہیں: ”رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة  
ثلاثاً ثم نهى عنها، صحیح مسلم (ج ۱، ص ۵۵۵) باب نكاح المتعة ۱۲ مرتب

۴۔ حازمی نے اپنی کتاب ”الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار“ میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت  
ذکر کی ہے فرماتے ہیں: ”خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة  
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا۔  
لیکن یہ جواب الطہینان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔  
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوہ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے اور حضرت علیؓ کی ”نہی عن متعة النساء وھن لھو المحرمات الاھلیۃ زمن خیر (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ما یلی الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وھن تطفن فی رحالنا فجاءنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنظر الیھن وقال: ”من هؤلاء النسوة؟“ قلنا: یا رسول اللہ! نسوة تمتعنا منھن“ قال: ”فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احمرت وجنتاه وتمعد وجهہ وقام فینا خطیباً فحمد اللہ وأثنی علیہ ثم نہی عن المتعة فتوادمنا یومئذ الرجال والنساء ولم تعد ولا تعود لھا أبداً، فبھا سمیت یومئذ ثنیۃ الوداع“ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۹) فصل فی بیان المعقومات ۱۲ مرتب

۱۵ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرہ القضاء کے موقع پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے ”ما حلت المتعة قط إلا فی عمرہ القضاء ثلاثۃ آیام ما حلت قبلھا ولا بعدھا“ کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۴۵۴۳۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجۃ الوداع کے موقع پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؒ فرماتے ہیں ”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمنہی عن متعة النساء فی حجۃ الوداع۔ کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۴۵۴۳۸) بحوالہ ابن جریر۔ ۱۲ مرتب معنی منہ

### حاشیہ صفحہ ۴۰۷

۱۶ علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

۱۷ اس لئے کہ متعہ در روایات میں مختلف غزوات کے موقع پر رخصتِ متعہ پر بعد میں اس کی مانعت کا ذکر ہے، اگر تحریم متعہ محض ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر رخصت اور ”اذن“ کا ذکر نہ ہوتا جبکہ دوسرے مقامات پر بھی ”رخصت“ اور ”اذن“ کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ۱۲ مرتب  
۱۸ علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ م

والی روایت میں "زمن خیبر" کا تعلق صرف "لحوم الحمر الاہلیۃ" ہے یعنی "لحوم حمراء کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور نہی عن متعة النساء" ایک جملہ ہے جس کا "زمن خیبر سے کوئی تعلق نہیں ہے، ورنہ دراصل فتح مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کر دیا گیا تھا لیکن چونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین و اوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتح مکہ کی طرف کر دی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف۔

لے حاصل یہ کہ "زمن خیبر" دونوں کا طرف نہیں بلکہ صرف "وعن لحوم الحمر الاہلیۃ" کا طرف ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیث باب میں تو آپ کی یہ دلیل چلی سکتی ہے جس میں "زمن خیبر" دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "عن علی بن ابی طالب أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة النساء یوم خیبر وعن اکل الحمر الاہلیۃ" بخاری (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۵۵۵) باب نکاح المتعة۔

ان دونوں طریقوں میں "زمن خیبر" کا لفظ مراحۃ "نہی عن متعة النساء" کا طرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمت متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہیم ہوا ہے ورنہ اصل روایت یہی ہے جس میں "زمن خیبر" کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے۔ (لیکن اس جواب کا منفع اند تکلف ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہو سکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا "الْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِیْنَ اُوتُوا الْکِتَابَ حِلٌّ لَّکُمْ وَطَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّھُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ" یہ آیت سورۃ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۶۶) تحریم متعة النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا علم تھا لہذا فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعة اخیرا ۱۲ مرتبہ معنی عن

۱۰ حضرت شاہ صاحبؒ نے حجة الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد "متعہ الحج" ہے نہ کہ "متعہ النکاح"۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس و حنین والی

روایات کا جواب بھی مراحۃ ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۲ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتب

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوہ خیبر کے موقع پر متعہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقع پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، وبہ یجمع الروایات انشاء اللہ تعالیٰ۔

متعہ کی حلت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"۔

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں اور منہن وغیرہ کی ضمیر منکومہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدل علیہ السياق، لہذا اس سے استدلال درست

۱۔ کما فی حاشیہ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۶۶)  
نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: "وقال الشافعی: «لا أعلم شيئاً أحله الله ثم حرّمه ثم أحله ثم حرّمه إلا المتعة»  
فحمل الأمر على ظاهره وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرّمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرّمها، المغني  
(ج ۱ ص ۶۳۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

۲۔ اس صورت میں بھی "عمرة القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محل نہیں اور تبوک والی روایت کو دہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا،  
شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: "وقد اختلفت في وقت تحريم نكاح المتعة فاغرب ما روي في ذلك رواية من قال:  
في غزوة تبوك ثم رواية الحسن أن ذلك كان في عمرة القضاء" کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۱۷۱) باب نہیں رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم عن نكاح المتعة أخيراً - ۳ مرتب

۳۔ سورہ نساء آیت ۲۴ ہ ۱۲ م

۴۔ علامہ لائبیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقول بها  
الشيعة - روح المعاني (ج ۳ ص ۳۷۳، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ" کا ایک مطلب "نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام" بیان  
کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؓ کی نسبت  
ایک قراءت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسْتَقَرٍّ فَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ"۔ پھر جواب میں فرماتے  
ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا حکم منسوخ ہو گیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

« عَنْ عُمَرَ بْنِ حَصِينٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا جَنْبَ وَلَا جَنْبَ »  
 جلب و جنب کا ایک مطلب « باب زکوٰۃ » سے متعلق ہے، اس وقت « جلب » کا مطلب یہ ہوتا  
 ہے کہ « مصدق » ہر شخص کے پاس جا کر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور  
 لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور « جنب » کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا  
 مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں « مصدق » کو پہنچنے میں دشواری ہو، یہ دونوں ممنوع ہیں،  
 « جلب » و « جنب » کا دوسرا مطلب « باب سباق » سے متعلق ہے، اس صورت میں  
 « جلب » کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کر دے تاکہ وہ شور مچائے  
 جس سے گھوڑا تیز بھاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقتین کا ضرر ہے،  
 اور « جنب » کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا ساتھ رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے  
 کی صورت میں اس پر سوار ہو سکے، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گزشتہ

اور حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں : « نَسَخْنَا آيَةَ الْمِيرَاثِ إِذْ كَانَتِ الْمَتْعَةُ لَا مِيرَاثَ فِيهَا » اور حضرت عائشہ  
 اور قاسم بن محمد فرماتے ہیں : « تَحْرِيْمُهَا وَنَسْخُهَا فِي الْقُرْآنِ وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَالَّذِينَ هُمْ لِأُوجِهَةٍ حِفْظُونَ  
 الْأَعْلَىٰ أَرْوَاحَهُمْ أَوْ أَمْوَالَهُمْ لِمَا نُهُمْ عَنْهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ » وليست المنعة نكاحاً ولا ملكاً يميناً۔  
 دیکھئے تفسیر قرطبی (۵۵ ص ۱۳) ۱۲ مرتب منی منہ

حاشیہ صفحہ ۱۷۸

۱۷۸ الحدیث أخرجه النسائي (۲۵ ص ۸۵۲) كتاب النكاح، باب الشغار۔ وأبو داود ومختصراً (۲۵ ص ۲۴۸)  
 كتاب الجهاد، باب الجلب على الخيل في السباق ۱۲ م

۱۷۹ نہایہ (۱ ص ۲۰۳) میں « جنب » کی اس تشریح کو « قیل » کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ « جنب »  
 کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے « أَنْ يَنْزِلَ الْعَامِلُ بِأَقْصَىٰ مَرَاضِعِ أَصْحَابِ الصَّدَقَةِ ثُمَّ  
 يَأْمُرُ بِالْأَمْوَالِ أَنْ تَجْنِبَ إِلَيْهِ » ای محضر « اس مطلب کی صورت میں « جلب » اور « جنب » دونوں کا حاصل ایک ہو گا ۱۲ مرتب  
 ۱۸۰ « جلب » اور « جنب » کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے نہایہ لابن الاثیر (۱ ص ۲۸۱ و ۲۸۲) اور مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۲۹۶ و ۲۹۷) ۱۲ مرتب

« ولا شغار فی الإسلام » شغار یعنی « آنٹے سانٹے » کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور « احد العقدین » دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منقہ نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب ہے کہ نکاح شغار منہی عنہ ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ

حنفیہ کے نزدیک « نہی عن الأفعال الشرعیۃ » « منہی عنہ » کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا نکاح درست ہے۔ والشرع علم

۱۔ وہو نکاح معروف فی الجاہلیۃ، کان یقول الرجل للرجل: شاعرتی ای زوجتی أختک أو بنتک أو من تلئ امرہا حتی أزوجک أختی، أو بنتی، أو من أئی امرہا، ولا یكون بینہما مہر ویكون بضع کل واحد قمنہما فی مقابلۃ بضع الآخرى، وقیل لہ « شغار » لارتفاع المہر بینہما، من شغار الکلب إذا رفع إحدى رجلیہ لیبول،

وقیل: الشغار: البعد، وقیل: الاتساع۔ کذا فی النہایۃ لابن الأثیر (ج ۲ ص ۸۲) ۱۲ مرتب  
۲۔ شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کرے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۱، ص ۲۹) ۱۲ مرتب  
۳۔ شافعی نے اپنے مسلک پر ایک دلیل نقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار ہر مثل کا ہے، لہذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی

حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱۱) باب المہر ۱۲ مرتب

۴۔ حنفیہ کے مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں « أحد البضعین » کو جو دوسرے کا صدق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسدہ، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت ہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرط فاسدہ ہے اور نکاح شرط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا « کما إذا تزوجها علی أن یطلقها وعلی أن یقلها من منزلها ونحو ذلك »

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک مانع پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر، مزید تفصیل کے لئے

دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۸) فصل وأما بیان ما یصح تسمیۃ مہراً۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲)

مرتب عنی عنہ

## باب ماجاء لا تنكح المرأة على عمتها وأختها

» عن ابن عباسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ عَلَى خَالَتِهَا « پھوچی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ » أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ « عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہذا حدیث باب جو خبر واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیے تخصیص کیا جاسکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں » وَلَا تَنْكِحُوا الشَّرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ « سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خض عن البعض میں مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کما هو محقق فی أصول الفقه۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الشرط عند عقد النکاح

عَنْ عَقِبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجَمْعِيُّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : » إِنْ أَحَقَّ لَهُ الْحَدِيثُ لَمْ يَخْرِجْهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْكُتُبِ السَّتَّةِ سِوَى التِّرْمِذِيِّ ، قَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدٌ فَوَادِعُ عَبْدِ الْبَاقِيِّ ، سَنَنَ تِرْمِذِي (۳۵ ص ۲۲۲) ۱۲ م

۱۲ قال ابن السِّنْدَرُ : » أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى الْقَوْلِ بِهِ وَلَيْسَ فِيهِ بِجَدِّ اللَّهِ إِخْلَافٌ إِلَّا أَنْ بَعْضُ أَهْلِ الْبِدْعِ مِمَّنْ لَا تَعَدُّ مَخَالَفَتَهُ خِلَافًا وَهُمْ الرَّاغِبَةُ وَالْخَوَارِجُ لَمْ يَحْتَرِمْوْا ذَلِكَ «۔

کذا فی المغنی (ج ۶ ص ۵۴۳) الجمع بین المرأة وعمتها وأختها ۱۲ مرتب

۱۳ سورة یقرہ آیت ۲۲۱، پ ۱۲ م

۱۴ یہ سارا جواب حدیث باب کے خبر واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے جمع » بین العمة وابنة أختها « اور » بین الخالة وابنة أختها « کی حرمت پر » لا تنکح المرأة على عمتها « الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبر مشہور قرار دیکر فرمایا ہے » تجوز الزیادة علی الکتاب بمثلہ «

اور شیخ ابن ہمام اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں » أعنی الحدیث المذكور ثابت فی صحیحی مسلم « وابن حبانٌ ورواه أبو داودُ و الترمذی والنسائی، و تلقاه الصدر الأول (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الشروط أن يوفي بهما ما استحللتم به الفروج، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زوج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوا اور سکنی وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے، اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم اتفاق اور عدم سکنی کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔

③ "وما لیس من القسین" مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھرنے لیجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

بالقبول من الصحابة والتابعين، ورواه الحجة الغفير، منهم ابوهريرة وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم - هداية مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۲۵) فصل في

بيان المعزمات ۱۲ مرتب مفاد شرعہ

۱۳ شرح از مرتب مفاد شرعہ ۱۳

۱۴ الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الشروط في النكاح، ومسلم (ج ۳ ص ۵۵۵) باب الوفاء بالشروط في

النكاح - ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۲۱)

۱۵ قال الحافظ في فتح الباري (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الشروط في النكاح وأما شرطينا في مقتضى النكاح كأن لا يقسم لهما أولاً يتسرى عليهما أو لا ينفق أو نحو ذلك فلا يجب الوفاء به، بل إن وقع في صلب العقد كفى وصح النكاح بمهر المثل، وفي وجه يجب المستثنى ولا أثر للشرط، وفي قول للشافعي يبطل النكاح - ۱۲ مرتب

۱۶ اس مثال کو الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۳۱) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینی نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے۔ کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔  
امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری  
نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ دیانۃ ضروری ہے۔

امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے  
کہ وہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر امام ترمذی کا قول نقل کر کے فرما  
ہیں۔ «والنقل في هذا عن الشافعي غريب بل الحديث عندهم محمول على الشروط التي لا تنافي مقتضى  
النكاح بل تكون من مقتضياتها ومقاصدها» علامہ نووی اور علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی امام  
شافعی کا مسلک امام ابوحنیفہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمد حدیث باب استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضای عقد کے خلاف  
شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم  
ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃ ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن  
کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ  
كَانَ مَسْئُولًا» کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا  
نہیں حدیث باب اس سے سکت ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہے واللہ اعلم  
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

## باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشرين سنة

عن ابن عمر أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشرين سنة في الجاهلية فأسلم

معه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخير أربعاً منهم.

۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۹) باب الشروط فی النکاح ۱۱

۲۔ شرح نووی علی صیغ سلم (ج ۱ ص ۵۵۴) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۱۲

۳۔ المغنی (ج ۶ ص ۴۷۵) مسألة قال: ولم اذا تزوجها وشرط لها أن لا يخرجها الخ ۱۲

۴۔ سورہ اسراء آیت ۳۴ پ ۱۲

۵۔ اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتب حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۴) باب الشروط

فی النکاح۔ اور گوہر محمودی (افادات شیخ المصنوع ص ۱۲) مرتب

۶۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (مسند) باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع سنوة - ۱۲

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہؒ یہ کہتے ہیں کہ »کثیر الا زواج کافر« اگر اسلام لائے  
توان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک  
انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا خود  
بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے اور حدیث باب کا جواب یہ  
ہو سکتا ہے کہ اس میں »تخیر« سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار  
عورتیں باقی رہیں گی۔

اگرچہ شیخینؒ کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے  
اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی جانب  
سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات  
سے بھی ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

۱۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانہ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ »ازواج« اہل کتاب ہیں سے ہوں ورنہ  
بصورت دیگر اختلاف دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہو جائیگا، دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۷) لونکح اکثر من أربع ۱۲ مرتب  
۲۔ ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب »ازواج« کے ساتھ نکاح متفرق مقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ  
ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہو جائیگا مگر مصرح فی المغنی (ج ۶ ص ۶۷) وراجعہ  
لتفصیل هذه المسألة والبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۵۴ و ۵۴) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

۳۔ مؤطاً امام محمدؒ (ص ۲۴۵) باب الرجل يكون عنده أكثر من أربع نسوة فيريد أن يتزوج - ۱۲ م  
۴۔ بعض روایات میں »تخیر« کے بجائے »أَمْسَكَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا« کے الفاظ آئے ہیں کافی مؤطاً امام محمد  
(ص ۲۴۴) اور بعض میں »خَذَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا« کے الفاظ آئے ہیں کافی روایۃ الدارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹، رقم ۹۷)  
باب المهر ۱۲ مرتب

۵۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴، رقم ۱۰۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے  
میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیث باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: »أَنْ  
رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَعِنْدَهُ ثَمَانِ نِسْوَةٍ، فَقَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اخْتَرْتُ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا«  
فَجَعَلَ يَقُولُ: أَقْبَلِي يَا فُلَانُ مَرْتِنِ، أَدْبَرِي يَا فُلَانَةُ، أَدْبَرِي يَا فُلَانَةُ، ۱۲ مرتب

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹ تا ۲۷۰، رقم ۹۳ تا ۱۰۴) ۱۲ م

ائمہ ثلاثہ کا میلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

سمعت محمد بن اسماعیل يقول: «هذا حديث غير محفوظ» الخ

امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہ کی مذکورہ حدیث باب جو معمر نے زہری عن سالم بن عبد اللہ عن ابن عمرؓ کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت «زہری قال: حدثت عن محمد بن سوید الثقفی کے طریق سے مروی ہے» کما روی شعیب بن ابی حمزہ وغیرہ عن الزہری «معمر نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے «ان رجلاً من ثقیف طلق نساءه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك أولا رجعتن قبرك كما رجم قبر أبي رغال»

۱۔ موطا امام محمد (مسک) ۲۱۲

۲۔ کافی المغنی (ج ۶ مسک) ۱۱۲

۳۔ لیکن مسند احمد (ج ۲ مسک مسند عبد اللہ بن عمرؓ) میں روایت اس طرح آئی ہے «حدثنا عبد الله حدثني أبي، ثنا اسماعيل ومحمد بن جعفر قالوا: ثنا معمر عن الزهري، قال ابن جعفر في حديثه: أنا ابن شهاب عن سالم، عن أبيه أن غيلان ابن سلمة الثقفي أسلم وتحتة عشر نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً، فلما كان في عهد عمر طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر، فقال: إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك ففقد في نفسك، ولعلك أن لا تمكث (وفي التلخيص (ج ۳ ص ۱۹۹) نقل عن مسند وأعلمك أنك لا تمكث) إلا قليلاً، وإيم الله لتراجعن نساءك ولتجعن في ماله أو لأوثمنن منك، ولا تمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبي رغال»

اس سے معلوم ہوا کہ معمرؓ زہری عن سالم عن أبيہ «کی سند سے غیلان بن سلمہ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں، لہذا معمر کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴ تا ۲۵، رقم ۱۲۱۱) باب المہر میں یہ روایت «ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان نے معمر کی روایت کو درست قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات

الشیخ أحمد محمد شکر علی المسند للإمام أحمد (ج ۶ ص ۸۹۲) اور التلخیص الحبیہ (ج ۳ ص ۱۹۸ تا ۲۰۱ رقم ۱۵۳۹) باب موانع

النکاح ۱۲ مرتب معاً اللہ عنہ

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ : « لَتَرَا جَعَنَ نِسَاءكَ » غيلان بن سلمہ ثقفی کی طلاق چونکہ طلاق « فار » کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

« أَوْلَا ذَرَجَمَ قَبْرُكَ كَمَا رَجَمَ قَبْرَ أَبِي رِغَالٍ » ابورغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں، راجح قول یہ ہے کہ ابورغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

ملہ ہو اُن یطلق امرأته طلاقاً بائناً فی مرض موتہ بغیر رضا ہائے موت وہی فی العدة۔ القاموس المفہم لغۃ واصطلاحاً (ص ۱۲) ۴۱۶

۴۱۶ ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : وَلَا مَرَّتْ بِقَبْرِكَ فِرْجَمُ الْخِجَاسِ کہ پیچھے حاشیہ میں یہ روایت گزر چکی ہے۔ ۴۱۶

۴۱۶ جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشرہ وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصولیابی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب « قاموس » نے اس قول کو « ابن سنیہ » کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے « غیر جیدہ » قرار دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابوبہر (جوشہ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جوشہ بیت اللہ شریف کو ڈھک دینے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابورغال اس کا رہبر تھا، ابورغال راستہ میں مر گیا تھا۔ صاحب قاموس « نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابورغال حبش کا نام زید بن خلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو « صدق » بنا کر بھیجا تھا، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابورغال نے اُس بکری کے لینے پر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابورغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ہلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے مالک نے اسے قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھئے لسان العرب

(ج ۲۹) تحت کلمۃ « رغل » اور القاموس المحیط (ج ۳ ص ۳۸۵ ۳۸۶) تحت کلمۃ « الرغل » بالضم ۱۲ مرتب معنی عنہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابورغال کا ہوا۔  
نیز لغت میں ”رحم القبر“ علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوا دوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الرجل یسی الامة وله ازواج هل یحل له ان یطأها

عن أبي سعيد الخدري قال أصبنا سبایا یوم أوطاس ولهق أزواج فی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

سکھ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴)، کتاب الخراج المز، باب نبش القبور العادیۃ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین خرجنا معہ الی الطائف فسررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هذا قبر أخی رغال وكان بهذا الحرم یدفع عنہ، فلما خرج أصابته السمیۃ النقیۃ النی أصابت قوہ بہذا المكان، فدفن فیہ، وآیۃ ذلك أنه دُفن معہ غصن من ذهب، إن انتم نبشتم عنہ أصبتموہ معہ، فابتدرہ الناس فاستخرجوا الغصن ۳ مرہ۔“

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۱۸)

۱ مشہور شاعر جریر کہتا ہے: اذا سات الفرزدق فارحبوہ کما ترمون قبر أخی رغال  
لسان العرب (ج ۵ ص ۱۹۱) ۱۲ مرتب

۲ کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۴۴) ۱۲ م

۳ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۴) باب جواز وطئ المسبیۃ بعد الاستبراء، وإن كان لها زوج انفسخ نکاحہ بالسی۔ کتاب الرضاع۔ وأبوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۳) باب فی وطئ السبایا، کتاب النکاح ۱۲ م

قَوْمَهُمْ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَزَلَتْ: **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ ذوات الازواج "جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :  
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب فسخ "سبی" یعنی گرفتار کر لینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سبب فسخ "اختلاف دارین" ہے۔  
ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے "تباہین دارین" نہ ہوا تھا۔

۱۔ البتہ وثنیہ کا نکاح عطاء اور مردین دینار کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضة الاخذی (ج ۵ ص ۶۶) ۱۲ مرتب  
۲۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۱) باب نکاح اهل الشرك۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ سبب فسخ یعنی "سبی"، کا تحقق ہو گیا، جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ "تباہین دارین" نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعی اور لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں "زوجین" جب مال غنیمت کے طور پر تقسیم کرنے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کر دینے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کر کے اس کو اپنے لئے مخصوص کر لے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کر دے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضہ ضروری ہے۔ دیکھئے احکام القرآن للبخاری (ج ۲ ص ۱۳۴) باب تحریم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین المحرمین

اذا سبیا من ۱۲ مرتب عنہ

۳۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال ”مسلم“ کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَصَابُوا سَبِيًّا يَوْمَ أُوطَاسٍ لَهَنَ أَزْوَاجٌ، فَتَخَوَّفُوا، فَاَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“

لیکن حضرت ابوسعید خدری کی ترمذی والی حدیث باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”وَلَهَنَ أَزْوَاجٌ فِي قَوْمِهِنَّ“ جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان ”سبایا“ کے ساتھ نہ تھے۔

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت ”قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالرجال وأخذت النساء، فقال المسلمون: صيف نصنع ولهنا أزواج؟ فأنزل الله تعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہذا ”تباين دارين“ متحقق ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم بشرح الباب بتفخیر و زیادة من المرتب۔

## باب ما جاء في كراهية مهر البغي

”عن أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب“ ثمن کلب سے متعلق تفصیلی بحث انشاء اللہ تعالیٰ ابواب البيوع، باب ما جاء في ثمن الكلب کے تحت آئے گی۔

و مهر البغی ”بغی بکسر الغین بروزن ”قوی“ زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع ”بغایا“

۱۔ حوالہ دیجے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ شیخ ابن حاتم نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۹۳) ۴۱۲

۳۔ احکام القرآن للبخاری (ج ۲ ص ۱۳) باب تحریر نکاح ذوات الأزواج۔ وراجعہ للتفصیل، و تکملة

فتح الملهم (ج ۱ ص ۶۱۲) باب جواز وطئ المسبية الخ ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۳ م

۵۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص ۱۱۱)

کتاب المساقاة والمزارعة، باب تحریر ثمن الكلب الخ ۱۲ م

آتی ہے، » یعنی » بسکون الغین و تخفیف الیاء۔ زنا کے معنی میں آتا ہے۔

مہربانی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے۔ » مہربانی کا حرام ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے۔

» و حلوان الکاهن « یعنی » أجرۃ الکاهن « حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے » أجرۃ الکاهن « مراد ہوتی ہے۔

اہل عرب کاہن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو۔  
» کاہن « اور » عراف « میں فرق یہ ہے کہ کاہن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عراف » مستور موجود « کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شئیِ مسروق کے بارے میں بتلانا، کبھی عراف کو بھی کاہن کہہ دیا جاتا ہے۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے۔ واللہ اعلم  
شرح باب از مرتب

۱۔ عمدۃ القاری (ج ۱۲ ص ۵۵) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۱) ۱۲ م

۳۔ حلوان مغران کی طرح مصدر ہے، یہ صلاۃ سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتہ، یعنی أطعته الحلو۔

کاہن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی » أخذ الرجل مہرا بنتہ لنفسہ « کے بھی آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص ۴۳۵) اور فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۴) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ النبی ابو علی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۲۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص ۱۱) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) کتاب الطب، باب الکھانہ ۱۲ م

۶۔ شرح نووی (ج ۲ ص ۱۱) ۱۲ م

## باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على أخيه

عن أبي هريرة ..... لا يبيع الرجل على بيع أخيه - "بيع على بيع أخيه" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھ لے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شہاء کے اس معاملہ کو ختم کر دو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شہاء علی شہاء اخیه" اس کی صورت یہ ہے کہ خیار بشرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کر دو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیث باب کی رو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیه" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہو جائیں اور بیع کی طفرائیں ہو جائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه" کی رو سے ممنوع ہے۔

بعض کتب کے نزدیک حدیث باب میں "بيع على بيع أخيه" سے "سوم على سوم أخيه" مراد ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه الخ ومسلم

(ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب النکاح، باب تحریم الخیبة علی خطبة أخیه الخ ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۷۰) کتاب البیوع، باب تحریم بیع الرجل علی بیع أخیه الخ ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۵ تا ۳۲۷) ۱۲ م

۴۔ چنانچہ صاحب عارضة الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے لأن البیع لو تقرر لم يتصور

آخر فیه۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۳۷)۔

لیکن یہ دلیل وزنی نہیں اور "بیع علی بیع اخیه" خیار شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت

کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

۵۔ باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

”ولا یخطب علی خطبۃ اخیہ“ یہ مانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہو گیا ہو۔ لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہو اور نہ خطبہ علی الخطبہ جائز ہے جیسا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے، امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے۔

”وَأَمَّا معاویۃ فصعلوک لا مال لہ“ صعلوک فقیر کو کہتے ہیں جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

۱۔ مخاطب کی تین حالتیں ہیں :

(۱) مخاطب کے پیغام کو خود قبول کرے یا دلی کو قبول کرنے یا نکاح کر لینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے، لَأَقْ فِي ذَلِكَ إِفْسَادَ أَعْلَى الْخَاطِبِ الْأَوَّلِ وَ إِيْقَاعَ الْعَدَاوَةِ بَيْنَ النَّاسِ ۔

(۲) مخاطب کے پیغام کو رد کر دے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے ۔

(۳) مخاطب کے پیغام کی طرف اشارۃً میلان ظاہر کر دے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خطبہ کی مانعت ہے کما نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلت کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

قائمہ عیاضؒ نے اس صورت میں اباحت خطبہ کو ظاہر کلام احمدؒ قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے اس صورت میں بھی مانعت کو امام احمدؒ کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعریض کی صورت میں خطبہ علی الخطبہ اخیہ کا جواز ہے، مثلاً عورت مخاطبہ کہے ”لا رغبۃ عندک“

دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۰۴ تا ۶۰۶، من خطب امرأۃ فلم تکن الیہ) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۴)، باب تحریم الخطبہ الخ (اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹۹، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک ”ولا یخطب علی خطبۃ اخیہ“ کے تحت حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جا رہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سے تشریح ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی العزل

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا نَعِزُّلُ فِرْعَانَ الْيَهُودِ أَنَّهُا الْمَوْدُودَةُ الصَّغْرَى، فَقَالَ: كَذَبْتَ الْيَهُودَ، إِنْ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ - عِزْلُ كَيْ بَارِي فِي أَحَادِيثَ مُخْتَلَفٍ فِي،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث، اور حضرت جابرؓ کی دوسری حدیث باب " قَالَ: كُنَّا نَعِزُّلُ وَالْقِسَانَ يَنْزِلُ " اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت حذافہ بنت وہبؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عِزْل کے بارے میں فرمایا " ذَلِكَ الْوَادُ الْخَفِيُّ "۔

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراہیۃ العِزْلِ) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عِزْل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ؟ " نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپؐ کے یہ الفاظ آئے ہیں " لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ نَسَمَةٍ هِيَ كَأَنَّهَا "

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے مأخوذ معلوم ہوتی ہے جو انھوں نے امام شافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۳ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳۸۵ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۲۷۷) ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۳۸۵ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي،

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۷۷) ۱۲ م

۱۳۸۵ أخرجه الشيخان، أنظر الصيغ للبخاری (ج ۲ ص ۴۸۸) باب العزل، والصيغ لمسلم (ج ۱ ص ۲۶۵) باب حكم العزل ۱۲ م

۱۳۸۵ (ج ۱ ص ۲۶۵) ۲۷ م

إلى يوم القيامة إلا ستكون.

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرہ کے ساتھ اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ وطی اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو اپنے زیدی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مغسلی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایات مانع اس پر محمول ہیں۔

**ضبط ولادت** | ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو خاندانی منصوبہ بندی تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شک نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبط ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبط ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنالینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیت اطلاق" ہے اور یہ منشا بنقص قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتل اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیت اطلاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعیت کا ایک عام حکم بھی بیان فرمایا،

۱۔ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۷)

۲۔ جیسا کہ سند احمد (ج ۱ ص ۳۷۷، سند عمر بن الخطاب) میں حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْعِزْلِ عَنِ الْحُرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۲ ص ۲۳۱) باب من قال يعزل عن الحررة بإذنها ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ مسلم (ج ۱ ص ۶۵۷) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أعزل عنها إن شئت فإنته سيأتها ما قد رلها" ۱۲ مرتب

۴۔ پھر روایات میں عقیدہ میں خستگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیسا کہ "ما كتب الله خلق نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة إلا ستكون" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

۵۔ سورة الاسراء، آیت ۳۱ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخون مفلسی تجدید نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے ۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظام ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے ، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ اور قانون قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے ، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے ، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہو گئی ، اسی طرح پہلے زمانہ میں پیٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پیٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں ، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے ”وَلَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خِزْيَانَةٌ وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ“ اور ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ“ نیز ارشاد ہے ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ“

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے ، حقیقت یہ ہے کہ ضبط ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے ۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرین معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ ”ضبط ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت“ میں موجود ہے ۔  
واللہ اعلم

۱۔ سورہ ہود آیت ۶۱ پ ۱۲ م

۲۔ سورہ حجر آیت ۱۸ پ ۱۲ م

۳۔ سورہ قمر آیت ۴۹ پ ۱۲ م

۴۔ سورہ شوریٰ آیت ۲۵ پ ۱۲ م

۵۔ یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہو چکا ہے ، اس کے دو حصے ہیں ، ایک ”ضبط ولادت کی شرعی حیثیت“ یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے ، دوسرا حصہ ”ضبط ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت“ جو حضرت استاد دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیب

عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال: السنة إذا تزوج الرجل البكر على امرأته « أقام عندها سبعا » وإذا تزوج الثيب على امرأته أقام عندها ثلاثاً.

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

جیکہ امام ابو حنیفہؒ، حماد وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَمْلُوكَتٌ أَيْنَمَا نُكِّمُكُمْ » اور « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَسِيئُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ » ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیراگلے باب (فی التثوية بين الضرائر) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۴۸۵) باب اذا تزوج البکر علی الثیب، ومسلم (ج ۱

ص ۴۷۲) باب قدر ما تستحقه البکر والثیب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

۲۔ علامہ نوویؒ نے ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیبہ کو اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری

میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۴۷۲) باب قدر ما تستحقه البکر الخ ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۳) باب القسم ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء آیت ۳۴ پ ۱۲ م

۵۔ سورۃ نساء آیت ۱۲۹ پ ۱۲ م

«عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقطاً»

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثنیۃ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہ کی روایت سے ہوتی ہے «اُنْتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج اُمّ سلمة أقام عندنا ثلاثاً، ثم قال: ليس بكِ على أهلِكَ هوانٌ إن شئتِ سبعتُ لكِ، وإن سبعتُ لكِ سبعتُ لنسائي»۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات | یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ سنن دارقطنی میں حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «ليس بكِ هوانٌ على أهلِكَ، إن شئتِ أمتُ معكِ ثلاثاً خالصة لكِ، وإن شئتِ سبعتُ لكِ ثم سبعتُ لنسائي، فقالت: تقيم معي ثلاثاً خالصة»۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔
- ② خود واقدی سے سنن دارقطنی ہی میں حضرت عائشہ کی مرفوع روایت آئی ہے

۱۔ نیز اسی باب میں حضرت عائشہ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: اللهم هذه قمتي فيما أملك فلا تملني فيما تملك ولا أملك» ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸) باب فی المقام عند البکر ۱۳ م

۳۔ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «إن شئتِ سبعتُ عندك وإن شئتِ ثلثتُ ثم دُرتُ، قالت: ثلثت»۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج أم سلمة فدخل عليها فأراد أن يخرج أخذت بشو به، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئتِ زدتكِ وحاسبتكِ به، للبكر سبع وللثيب ثلاث»۔

دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸) باب قد رماستحققه البكر الخ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۳ ص ۲۸) باب المهر، رقم ۱۴۳ ۱۲ م

۵۔ حوالہ بالا رقم ۱۴۳ ۱۲ م

”البکر إذا نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليالٍ وللثيب ليلتان“ اس طرح اس روایت میں اور کچھ روایت میں تعارض ہو گیا قنسا قنطا۔

(۳) ابن ابی حاتم نے اپنی ”معلل“ میں ابو قتیبہ عن اسرائیل عن ابی اسحاق من ابی سلمۃ بن عبد الرحمن عن ام سلمہ کے طریق سے روایت ذکر کی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها: إن شئت سبتعتُ لك وإن سبتعتُ لك سبتعتُ لفسائی، وإن شئت زدت في مهرک وزدت في مهرهق“ اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

اس میں ”لما خطبها قال لها“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپ قبل التزوج بھی ازواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ صبح پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب ہوتے اور تمام ازواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک وادی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً) وإذا تزوج الثیب فثلاث ثم یقسم للبکر سبعة ایام وللثیب ثلاثة ایام، ثم یعود إلى نساءہ اور وإلا فثلاث ثم أدور“ اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو ثیبہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر قوی ہو جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۵۲) علل أخبار رویت فی النکاح، رقم ۱۲۱۳۔ ۲۱۲

۲۔ کما قال العلامة العثماني فی إعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱)۔ ۲۱۲

۳۔ طحاوی (ج ۲ ص ۲۵) باب مقدار ما یقیم الرجل عند الثیب أو البکر الخ بروایة أنس ۱۲ م

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۵۳)، رقم ۱۲۱۳ بروایة أنس ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۲ ص ۲۵) بروایة عبد الملك بن ابی بکر بن عبد الرحمن ۲۱۲ م

۶۔ اشکان اور اس کے جوابات سے متعلق مذکورہ بحث اعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱) باب وجوب العدل بین الازواج فیما یطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجۃ علی أهل المدينة (ج ۳ ص ۲۲۹ تا ۲۵۲) باب القسم بین النساء ۱۲

حدیث باب کا بعض احاف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نقص قرآنی سے ثابت ہے جو عام ہے۔

اور حدیث باب خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوط قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں اور اس کا ثبوت بھی اخبار آحاد سے ہے، معلوم ہوا کہ ”عدل بین النساء“ کی آیات عام نہیں کہ اخبار آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات ”محل“ ہیں اور اخبار آحاد ان کے لئے مفسر بن سکتی ہیں لہذا حدیث باب بھی آیات عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد «  
عن ابن عباس قال رد النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على أبي العاص بن  
الربيع بعد ست سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحاً -

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۲۲) باب القسم ۱۲ م

۲۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يفرق بين  
نساء فأتتهن فخرجن معها خبزاً بهما معه الحديث - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹۱) باب فی القسم بین النساء،

کتاب النکاح ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننهم (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب الزوجین یسلم احدهما قبل الآخر لکن لیس فیہ بمهر

جدید ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۰۴) باب إلى متى ترة عليه امرأته إذا أسلم بعدها، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کر دے تو اس کے انکار کے بسبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي قَلْبٍ يَقَالُ لَهُ عِبَادُ بْنُ النُّعْمَانِ فَكَانَ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَأَسْلَمَتْ ، فَدَعَاهُ عَمْرٌ ، فَقَالَ : « إِمَّا أَنْ تَسْلِمَ وَإِمَّا أَنْ أَنْزِعَهَا مِنْكَ » فَأَبَى أَنْ يَسْلِمَ ، فَزَعَمَا مِنْهُ عَمْرٌ »

نیز کتاب الحجۃ میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں : » اُسَلَمَتْ امْرَأَةٌ نَصْرَانِي ، فَقَالَ لَهُ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَتَسْلَمَنَّ أَوْ لَا فَتَرَقُ بَيْنَكُمَا قَالَ لَا تَحْدِثُ الْعَرَبُ أَتْنِي أَسْلَمْتُ مِنْ أَجْلِ بَضْعِ امْرَأَةٍ ، فَتَرَقُ بَيْنَهُمَا عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں :

۱۔ پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۸۸) باب نکاح أهل الشرك۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احکام کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دارالاسلام میں ہوں، لیکن اگر دونوں دارالحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص ۱۱۱) باب نکاح أهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دارالاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کر لے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاح جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۴ ص ۱۱۱) باب النصرانی تکتون تحته نصرانیۃ فتسلم النصرانیۃ والزواج غائب ثم یسلم الی مرتب ۱۲ ص ۵ (ج ۵ ص ۹۱) ما قالوا فی المرأة تسلم قبل زوجها ، من قال یفترق بینہما ، کتاب الطلاق ۱۲ ص ۴ (ج ۴ ص ۱۲)

۲۔ زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۱۱) فصل فی حکمہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الزوجین یسلم أحدهما قبل الآخر۔ ۱۲

۳۔ چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲

۴۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۱) اور سنن ابی ماجہ (ص ۱۱۱) ۱۲

ابوالعاص غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے چنانچہ ابوالعاصؓ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموال تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریتہ سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامان تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال انکو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور مکہ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں پھر سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیث باب میں "مہر جدید" اور نکاح جدید کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں نکاح اول کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاة کی

سے حضرت زینبؓ جو بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابوالعاصؓ ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابوالعاصؓ گرفتار کئے گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابوالعاصؓ کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رض سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و اختیار کی گردنیں فورا ہی خم ہو گئیں، قیدی بھی رہ کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص ۲۳۳ و ج ۳ ص ۳۱۵) ۱۲ مرتب

سے سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۸۷) ۱۲ م

سے دیکھئے العرف المشرقی (ص ۳۶۷) ۱۲ م

سے کثیر الخطاء والتدلیس قالہ الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲ م

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدة الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گنتی نہ تھی، لہذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اثنا عشر مدت میں اس وقت مستحق ہوا جب ابوالعاصؓ اسلام لائے تھے، اس لئے نکاح ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولما منع من ذلك من حيث العادة فضلاً عن مطلق الجواز<sup>۱</sup>۔

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلاف ظاہر ہے وہاں علامہ سیوطیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو حبار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل سقط ہو کر ضائع ہو گیا، اس وقت سے حضرت زینبؓ کو مسلسل خون آسارہ یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی، لہذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدة الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوتِ سند کی بنا پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرضِ اسلام اور اس کے بعد ابار ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرضِ اسلام مستلزم میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔ اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا﴾ اور یہ آیت

۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۴) کتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المرأة أو النعرانية الخ ۱۲ م

۲۔ اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) ۱۲ م

۳۔ الروض الاثنت (ج ۲ ص ۸۱) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

۴۔ سورة المتحنہ، آیت (۱۰) پ ۱۲ م

مدنی ہے سلسلہ میں نازل ہوئی، گویا حضرت زینبؓ کا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا۔

علامہ سیوطیؒ نے الروض الأنف میں ”عمرو بن شعیب“ اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ”بالنکاح الاول“ سے مراد ”بمثل النکاح الاول“ ہے یعنی ”رہا بمثل النکاح الاول فی الصداق والحیاء لم یحدث زیادة علی ذلک من شعوط ولا غیرہ“، لیکن یہ تاویل بھی خلاف ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب ”شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول یہ ہے۔ جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابوالعاصؓ کی طرف ”نکاح جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مر تحقیقہ، واللہ اعلم۔

سلسلہ اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سلسلہ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قطبی (ج ۱ ص ۱۸) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۱۵) ۲ مرتب

سلسلہ لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابوالعاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا ”ای بنیۃ اکرمی مثواء ولا یخلصن الیک، فانک لا تحلین له“، سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ کا لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ نیز ابوالعاصؓ کے سفر شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحقؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”حتی اذا کان قبیل الفتر خرج أبو العاص تاجراً إلى الشام.... فلما فرغ من تجارته وأقبل قافلاً لقيته سرية لرسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الخ“ سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۵) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رد فسخ مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سلسلہ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی (مٹتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سلسلہ میں آچکا تھا تو فسخ مکہ (جو رمضان ۳ میں ہوا) کے قریب کس طرح رد ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہذا حنفیہ کا عرض اسلام والا جواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ اعلم مرتب صفا الشرف۔

## باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأة فیموت عنها قبل أن یفرض لها

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها حتی مات، فقال ابن مسعود : لها مثل صداق نساءها لا وکس ولا شطط وعلیها العدة ولها المیراث، فقال معقل بن سنان الأشجعی فقال : قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی بروع بنت واشق امرأة مثله الذی قضیت، ففرج بها ابن مسعود۔

اگر احد الزوجین اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہر مثل دیا جائیگا، سفیان ثوری، امام احمد اور امام اشعری کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی قول جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب ہوگا، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیث بابی ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے کما فی حدیث الباب، بعض میں ”معقل بن یسار“، بعض میں ”رجل من اشجع“ اور بعض میں ”ناس من اشجع“ آیا ہے لہذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنان والی روایت کو امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱، ص ۲۸۵) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً حتی مات، والنسائی (ج ۲، ص ۵۷) إباحة التزوج بغیر صداق ۱۲

۲۔ الوکس، النقص والشطط: المورکما فی النہایہ (ج ۵، ص ۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب  
۳۔ مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذی نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳، ص ۲۱۷ و ۲۱۸) باب المہر ۱۲ مرتب  
۴۔ بذل الجہود (ج ۱۰، ص ۱۴۳) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً الخ ۱۲

۵۔ ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵، ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب الصداق، باب أحد الزوجین یموت ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها ۱۲ مرتب

۶۔ بلکہ خود امام بیہقی فرماتے ہیں کہ ”هذا الاختلاف فی تسمیة من روی قصة بروع بنت واشق عن النبی صلی الله علیہ وسلم لایوہن الحدیث فان جمیع هذه الروایات أسانیدھا صحاح وفی بعضها ما دل علی أن جماعة من أشجع شهدوا بذلك فكان بعض الرواة سٹی منهم واحد أو بعضهم سٹی اشعین وبعضهم أطلق ولم یسم، ومثله لایرة الحدیث ولولا ثقتهم رواه عن النبی صلی الله علیہ وسلم لما كان لفرج عبد الله بن مسعود بروایتہ معنی والله أعلم بسنن کبریٰ بیہقی (ج ۵، ص ۲۴۹) مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابہ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قولِ قدیم سے قولِ جدید کی طرف رجوع کر لیا تھا کما نقلہ الترمذیؒ۔

واللہ اعلم وعلیہ التقرؤ احکم

تمت أبواب النکاح فله الحمد ف الأولی والأخرة

## أَبْوَابُ الرِّضَاعِ

### باب ما جاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

عن علي بن أبي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله حرم من

الرضاع ما يحرم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتب حنفیہ میں متعدد درشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب | اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثنائے منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جا رہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اُخ رضاعی کی نسب بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب رشتوں میں »اُخت الاُخ« کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ »اُخت الاُخ« ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ »اُخت نسب« ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اُخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسب تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کر دیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب | یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي عن عائشة (ج ۲ ص ۸۱) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

۲۔ علامہ بن نجیم نے ان مستثنیات کی اکاسی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۲۳ و ۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔ اس پر شیخ ابن ہمامؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں «حَلَالٌ لِّأَبْنَائِكُمْ» کے ساتھ «الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» کی قید لگی ہوئی ہے، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ» کے ساتھ «مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ» کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہئے۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لانیخل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا، حالانکہ «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي» کی حرمت متفق علیہ ہے حتیٰ کہ تفسیر مظہریؒ اور تفسیر قرطبیؒ میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قول جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے، اس لئے «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي» کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے، جس کی وجہ سے اعتراض مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمامؒ کا تعلق ہے سوا دل تو ان کا یہ اعتراض بطور فتویٰ نہیں پھر اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تقرر ہے اور ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں «لَا تَقْبَلُ تَفَرُّدَاتِ

محکم دلائل سے مزین و متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱۱ و ص ۱۱۲) کتاب الرضاع ۱۲

۲۔ رد المحتار (ج ۲ ص ۴۵۰) باب الرضاع ۱۲

۳۔ (ج ۲ ص ۱۱۱) تحت قول تعدل : وَحَلَالٌ لِّأَبْنَائِكُمُ الْخ

۴۔ (ج ۵ ص ۱۱۱) ۱۲

۵۔ تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص ۴۴) ۱۲

۶۔ البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں : وَتَوَقَّفُ فِي شَيْخِنَا وَقَالَ : إِنْ كَانَ قَدْ قَالَ أَحَدُ بَعْدَ التَّحْرِيمِ فَهُوَ أَقْوَى۔ زاد المعاد (ج ۵ ص ۵۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاعة الخ ۱۲

مرتب معنی منہ

شیخنا<sup>۱</sup>، لہذا ان کی عبارت کی بناء پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔

احقر کو عرصہ تک شیخ ابن ہمام<sup>۲</sup> کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہو سکی۔ پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث ”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ میں ”من“ سبب ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مہر دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام مہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق<sup>۳</sup> میں علامہ ابن نجیم کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشریع<sup>۴</sup> میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، نفع الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف محبت نہیں، نیز صاحب ہدایہ<sup>۵</sup> نے تصریح کی ہے کہ ”الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ“ کی قید متبئی کو خارج کرنے کے لئے ہے<sup>۶</sup> یعنی حلیۃ المتبئی حرام نہیں واللہ اعلم

۱۔ حکما ذکر الشیخ البیہقی رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۵) باب فی التسمیۃ

عند الوضوء ۱۲ مرتب

۲۔ أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب یحرم من الرضاع ما عن عائشۃ رض ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۱۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

۴۔ (ص ۳۶۸) باب ما جاء یحرم من الرضاع ما ۱۲ م

۵۔ ہدایہ مع فتح القدیر (۳ ص ۲۵۷) الرضاع ۱۲ م

## باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاحی ہے یعنی وہ حرمتِ رضاعت جو "اب رضاعی" کے واسطہ

سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدرِ اول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؓ، ابوسلمہؓ بن عبدالرحمنؓ، سلیمان بن یسارؓ، عطاء بن یسارؓ، مکحولؓ، ابراہیم نخعیؓ، ابوقلایہؓ، ایاس بن معاویہؓ، قائم بن محمدؓ، سالمؓ، حسن بصریؓ، ابراہیم بن علیہؓ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ شعبیؓ اور داؤد ظاہریؓ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؓ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل "وَأَمْهَلْتُكُمْ اللَّاقِيَا أَرْضَعْتُكُمْ" ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عمہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیصِ شئی بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ حجت نہیں ہے،

قائلین حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا "فليج عليك فإنه يملك" نیز قائلین حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب

۱۰ دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۹۱) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲

۱۱ سورۃ نساء، آیت ۲۴ پ ۱۲

۱۲ واحتج بعضهم (على عدم الحرمة) من حيث النظر بأن اللبن لا ينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة الى الرجل، والجواب أنه قياس في مقابلة النص فلا يلتفت إليه۔

أنظر لمزيد التفصيل فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵۱) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

۱۳ یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۶۴) باب لبن الفحل اور مسلم

(ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے » اُنّہ سئل عن رجل له جاريتان أرضعت إحداهما جارية والأخرى  
 غلامًا أيحمل للغلام أن يتزوج بالجارية؟ فقال: لا اللقاح واحد۔  
 یہ اختلاف صدرِ اوّل میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ رشتے حرام ہیں۔ واللہ اعلم  
 تشریح الباب زیادة من المرتب

## باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصّة ولا المصّتان  
 ایک روایت میں »ولا الإملاجة ولا الإملاجتان« کی زیادتی بھی آئی ہے، مقدمہ اسم مرہ ہے جو  
 مصّ میقّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ »إملاج« ادخال کے معنی میں  
 ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

۱۔ ہو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذي أرضعت طفل واحدة منهما كان أصله ماء  
 الفحل - النہایہ (ج ۴ ص ۱۶۲) بتغویسیو ۱۲ مرتب

۲۔ لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احتراکونہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت  
 اگرچہ مجہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظ نے بھی اسے مجہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵۱)،  
 علامہ عینی نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹)،  
 نیز علامہ ابن حزم اپنی کتاب مراتب الإجماع (ص ۶) میں لکھتے ہیں »واختلفوا فی رضاع الفحل« ۱۲ مرتب معنی منہ  
 ۳۔ الحديث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۵۱) فصل لا تحرم المصّة ولا المصّتان الز و ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۸۲) باب

هل يحتمل ما دون خمس رضعات ۲۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۹ و ۳۷۰) »مصّتان« والی روایت (برائید عائشہ) مستقل طور پر اور »إملاجتان« والی روایت (بروایت  
 ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں  
 جو »عبد اللہ بن زبیر من ابیہ« کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذی نے اس کو »غیر محفوظ قرار دیا ہے، دیکھئے  
 نصب الراية (ج ۳ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہوتی ہے ؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں :-

پہلا مذاہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محترم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاووسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذاہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابو عبیدہؓ، اسحاقؓ، ابو ثورؓ، ابن المنذرؓ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں مقتہ اور مقتین کو غیر محترم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محترم ہیں۔

تیسرا مذاہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا شیع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث باب سے فرماتی ہیں «أنزل في القرآن عشر رضع معلومات، فَنُفِخَ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَصَارَ إِلَى خَمْسِ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأُمُورَ عَلَى ذَلِكَ»، یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔ چوتھا مذاہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔

۱۔ ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولين - ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۴۶۹) فصل لا تحترم المصنة الخ - ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ موطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «مالک من نافع أن صفية بنت أبي عبید أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد الله بن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها» (ص ۵۲۶) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب

۵۔ حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولين - ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالیٰ کا فرمان ”وَأُمِّتُكُمْ إِلَى اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ“ اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبر واحد سے تقييد و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابو بکر جصاص<sup>۲</sup> نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے<sup>۳</sup>۔

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”محرم من الرضاع ما يحرم من النسب“ اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابو حنیفہ<sup>۴</sup> نے ”حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمر عن شریح بن حاتم عن علی بن ابی طالب“ کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے ”محرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“ یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات و اثبات ہیں اور امام ابو حنیفہ<sup>۵</sup> کے سوا صحیح مسلم کے رجال بھی۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں ”کتبنا إلی ابن اہیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فکتب أن شریحاً حدثننا أن علیاً وابن مسعود كانا یقولان: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب قلیله و کثیره“

⑤ مؤطا امام محمد میں حضرت ابن عباس<sup>۶</sup> سے مروی ہے فرماتے ہیں ”ما کان من الحولین وإن كانت مصة واحدة فهي تحرم“

۱۔ سورۃ نساء آیت ۲۳ پ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۷) مطلب اختلاف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

۳۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۲۷) ما یحرم من الرضاع ۱۲ م

۴۔ جامع المسانید للخوازمی (ج ۲ ص ۱۷۰) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواهر المنیفة

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۱۷۰) القدر الذی یحرم من الرضاعة ۱۲ م

۶۔ (ص ۲۴۶) باب الرضاع ۱۲ م

⑥ مصنفؒ عبدالرزاق میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے

جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محترم ہے۔

④ اگلے باب (فی شہادة المرأة الواحدة فی الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی

حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری میں بھی ہے جس میں آچھے صرف ”انی قد ارضعتكما“ ”سکرہ دغھا عنک“ کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوتی۔

⑧ مصنفؒ عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل و کثیر مقدار کے محترم ہونے

پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے

جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآنؒ میں اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے ”لا تحترم الرضعة ولا الرضعتان“ کا ذکر کیا تو انھوں

نے فرمایا: ”قد کان ذلک فأما لیوم فالرضعة الواحدة تحترم“

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلمؒ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ

یہ ہیں کہ ”کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن، ثم نسخت بجمع

معلومات، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما یقرأ من القرآن، حالانکہ مصنف

عثمانیہ میں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ

بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ ”فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما

یقرأ من القرآن، سوان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی غیب اللہ

۱۱ (ج، ص ۶۶، رقم ۱۳۹۵ باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

۱۲ (ج ۲ ص ۶۵ و ۶۵) کتاب النکاح، باب شہادة المرصعة ۱۲ م

۱۳ دیکھئے (ج، ص ۶۶ و ۶۷) ۱۲ م

۱۴ (ج ۲ ص ۱۱۵) مطلب اختلف السلف فی التحريم بقلیل الرضاع ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

بن ابی بکرؓ کا تفرقہ ہے اور غرہ کے دو سہ شاگرد یحییٰ بن سعید انصاری اور قاسم بن محمد جو عبد اللہ بن ابی بکرؓ سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہذا یہ عبد اللہ بن ابی بکر کا وہم ہے۔ اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی ”وہی فیما یقرأ من القرآن“ کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جز تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپؐ کی وفات تک بطور تسرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنی بیان کئے ہیں، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشا یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلم ہے لیکن یہ صرف منسوخ التلاوة ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

۱۔ یحییٰ بن سعید کا روایت کے لئے دیکھیے مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ۲۔ ۱۲

۳۔ قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھیے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۳) کذا فی تلمیذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲) ترتیب

۴۔ دیکھیے المختصر من المختصر من مشکل الآثار (۱۵ ص ۱) و فیہ : مع أنہ (أی کون خمس رضعات من

القرآن) محال لأنہ یلزم أن یكون بقی من القرآن ما لم یجمعه الراشدون المہدیون، ولو جاز ذلك لاحتمل

ان یكون ما أثبتوه فیہ منسوخاً وما قصر واعنه ناسخاً، فیرتفع فرض العمل بہ، ونعوذ باللہ

من هذا القول وقائلہ ۱۲ مرتب

۵۔ دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۸) ۱۲

۶۔ دیکھیے انوار الحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۱، مطبوع دہلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲

چاہتا ہے، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، کما مرت۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی شہادة المرأة الواحدة فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال: تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأبیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء، فقالت: إني قد أرضعتكما وهي كاذبة، قال: فأعرض عني قال: فأبیتہ من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما مدعها عنك \*

اس حدیث کی بنا پر امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔  
جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبیؒ اور عطاءؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ“۔  
اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپؐ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ ”کیف وقد قیل دعها عنك“ یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواری پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ نے پہلی بار حضرت عقبہؓ کی بات سن کر اس پر فیصلہ نہیں

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۶۶) کتاب الرضاع ۴۱۲

۲۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادة المرضعة، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۸)

۳۔ کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۸۲) پک ۴۱۳

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۱۱) کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۴۱۲

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔  
 نیز شمس الامم سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں  
 بھی قانوناً قابل قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ  
 سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہو گئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت  
 دی ظاہر ہے کہ یہ شہادت الضغن تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں، لہذا یہ حدیث خابہ کے  
 نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے  
 بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبهات میں ذکر کی ہے جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے  
 قائم کیا گیا ہے واللہ اعلم۔

## باب ماجاء ما ذکر أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغير دون الحولين

عن أم سلمة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحترم من الرضاعة  
إلا ما فتح الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام : مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس  
دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی  
حاجت نہ ہو۔

۱۔ مبسوط سرخسی (ج ۵ ص ۳۷۷) کتاب النکاح باب الرضاع، اثبات الرضاع بشهادة النساء۔ فرماتے ہیں :  
والدليل عليه أن تلك الشهادة كانت عن ضغن فإنه قال بجاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبينا أن نطعمها  
فجاءت تشهد على الرضاع، وبالإجماع بمثل هذه الشهادة لا تثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتياطاً  
على وجه التنزه۔ ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۹ و ۲۸۵) ۱۲ م

۳۔ الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔  
سنن ترمذی (۳ ج ۳ ص ۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۳ مرتب

۴۔ من فتته، شقته، أى ما وقع موقع الغذاء بأن يكون فى أو ان الرضاع، قوله فى الثدي۔ حال من فاعل  
فتق أى فافضاً منها ولا يشترط كونه من الثدي، فإن إيجار الصبي محرّم۔ مجمع با مالأنوار (ج ۴ ص ۹۱) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحتہ دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

السبتہ علامہ ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغریٰ میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "أَنَّ سَالِمًا مَوْلَى أَبِي حَذِيفَةَ كَانَ مَعَ أَبِي حَذِيفَةَ وَأَهْلِهِ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَنْتَ يَعْنِي بِنْتَ سَهِيلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنْ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ وَعَقْلٌ مَا عَقَلُوا وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِي تَحْرِمِي عَلَيْهِ وَ يَذْهَبُ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ، فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: إِنْ قَدْ أَرْضَعْتَهُ، فَذْهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ"۔

لیکن طبقات ابن سعد میں واقعہ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیل بنت سہیلؓ ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے "وكان بعد يدخل عليها وهي حاسر، ونخبة من رسول الله لسهيلة بنت سهيل"۔

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہیلؓ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہیلؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے "واقعہ حال لا عموم لھا" جبکہ حدیثِ باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

**مدتِ رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء** | پھر جمہور کا مدتِ رضاعت کی تحدید میں اختلاف ہے۔

۱۔ المحلی (ج ۱۰ ص ۱۹) رضاع الکبیر محرم ۱۸۶۹ ص ۱۲

۲۔ حواہ با (ج ۱۰ ص ۱۰) صفۃ الرضاع المحرم ۱۸۶۹ ص ۱۲

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ص ۱۲

۴۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۲۵) فی قسمۃ النساء المسلمات المبیعات من قریش وترجۃ سہیلۃ،

نیز حافظ ابن حجر نے بھی الإصابہ (ج ۲ ص ۲۲۹) میں حضرت سہیلؓ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔

کذا فی تکرملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۹) باب رضاعۃ الکبیر ۱۲ مرتب

جہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔  
امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔

امام زفرؒ کے نزدیک کل مدتِ رضاعت تین سال ہے۔

جہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا رضاع إلا ما كان في الحولين»

امام ابو حنیفہؒ «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» سے جہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ «حولین» کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے «فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا» میں «فَإِنْ» کی فاقعیت کے لئے ہے جو اس پر دال ہے کہ «فصال» بعد الحولین ہو گا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ «مولود» یعنی اب کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں۔

۱۔ امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جہور کے مطابق، دوسری حولاں و شہر تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۱) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۳) باب من قال لا رضاع بعد حولین - ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۱) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۲۲ م

۴۔ رواہ الدارقطنی فی سننہ (ج ۴ ص ۱۵۴، رقم منہ، الرضاع) وقال: لم یسندہ عن ابن عیینہ غیر الہیثم بن جمیل وھو ثقة حافظ۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والہیثم بن جمیل وثقة الامام أحمد والعجلی وابن حبان وغير واحد وكان من الحفاظ إلا أنه وفي رفع هذا الحديث والصحيح وقضه على ابن عباسؓ «كذا في نصب الراية» (ج ۲ ص ۱۷۱) - وراجعہ لطرقہ الموقوفة - ۱۲ مرتب معنی منہ

۵۔ اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۱) اور تكملة فتح الملم (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے ”وَحَمْلُهُ وَفِطْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“

کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس ماہ کی مدت ہوتی ”کالاہل المضروب للدينين“ ممکن حمل کے حق میں ایک منقص پایا گیا یعنی حضرت عائشہؓ کی روایت ”لا يكون الحمل اكثر من سنتين“ قدر ما يتحول ظلم المغزل“ اس لئے اکثر مدت حمل دو سال ہوئی۔ لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”وما أجاب به صاحب الهداية ههنا فهو ركيك جدا“ اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آرہا ہے جو درست نہیں۔

لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ ”حمل علی الأیدی“ ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدت رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادتہ بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے۔

۱۔ سورۃ احقاف آیت (۱۵) پ ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۹) م ۱۲

۳۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۲، رقم ۲۵۷) باب المہر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۳) کتاب العتہ، باب ما جاء فی اکثر الحمل۔ حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳) کتاب الرضاع م ۱۲

۵۔ اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہؓ کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مختص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہذا اثر ناسخ ہی بنے گا مختص نہیں۔ کذا فی

فیض الباری (ج ۳ ص ۲۴) باب من قال لا رضاع بعد الحولين۔ ۱۲ مرتب

۶۔ علامہ نسفیؒ نے یہ جواب امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص ۲۵)

جبکہ فیض الباری (ج ۳ ص ۲۴) میں اس جواب کو زخشرہؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زخشرہؒ کی کشف میں

یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت ”حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا“ میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ ”حمل علی الایدی والاکف“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”حملہ وفصالہ“ میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی :

(۱) حملتہ اُمُّہ کرہا اٰی فی البطن (۲) ووضعتہ کرہا (۳) وحملہ اٰی علی الایدی (۴) وفصالہ ۔

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبین کا مسلک دلائل کی رو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں : ”ولا یغنی قوۃ دلیلہما“ اس لئے کہ آیت ”وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ“ میں آگے ”لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یُسَیِّرَ الرِّضَاعَةَ“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تمام ہونے کے بعد رضاعت نہیں اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ ”فَاِنْ اَرَادَ اِفْصَالَہُنَّ سَرَّاحٍ مِنْہُمَا وَتَشَاوُرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِمَا“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا مستعین ہے واللہ اعلم

تقریر شرح الباب بزیادات من المرتب ۔

## باب ماجاء فی الامۃ تعق ولہا زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس اختیار کو اختیار عتق کہا جاتا ہے ۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو اختیار عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیاری عتق ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیاری عتق کے قائل نہیں تھے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے » عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بريرة حرًا فاختارها رسول الله صلى الله عليه وسلم «

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں هشام بن عروہ عن أبيه عن عائشة کے طریق سے اس طرح مروی ہے » قالت : كان زوج بريرة عبدًا فاختارها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرًا لم يختارها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک » ولو كان حرًا لم يختارها « کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جزء نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر محبت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوج بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ ہے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوج بریرہؓ کے آزاد ہونے

۱۔ طاؤسؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، حماد اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (۶ ج ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة وزوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

۲۔ عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، سلیمان بن یسارؒ، ابوقلابہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

۳۔ أخرجه الترمذی فی الباب وأبو داود فی سننہ (۱ ج ۱ ص ۲۰۰) کتاب الطلاق، باب من قال كان حرًا، والنسائی فی سننہ (۳ ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الزکوٰۃ، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ فی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروہ : فلو كان حرًا ما اختارها رسول الله صلى الله عليه وسلم، دیکھئے (۲ ج ص ۲۰۰) کتاب الطلاق، باب خيار الأمة لعتق وزوجها مملوك ۱۲ مرتب

کی اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حریا عبد ہونے میں شک ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسود کی حر ہونے سے متعلق روایت راجح ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبت زیادت ہونے کی بنا پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینی فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ "انہ کان عبدًا فی حالۃ، حرًا فی حالۃ آخری"۔ اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیقیت کے بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیقیت نہیں آسکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیقیت مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔

علامہ عینیؒ کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "وکان اسم زوجہا مغیثا وکان مولیٰ، فختارہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس روایت میں لفظ "مولیٰ" صراحتہ آیا ہے

سہ عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۴۱۲

سہ دیکھے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۴۱۳

سہ یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوجہ بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھے سنن

ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی المملوکہ تعق وہی تحت حرًا و عبد ۴۱۴

سہ دیکھے مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷) ۴۱۵

سہ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال کان حرًا، میں بھی آئی ہے ۴۱۶

سہ مذکورہ تفصیل بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۰) باب فی المملوکہ الخ سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدی لابن القیم ۱۲ مرتب

سہ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب الطلاق، باب خيار الامة تحت العبد ۱۷ مرتب

سہ حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذیؒ کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت

احقر کو نہ مل سکی) دیکھے الإصابہ (ج ۲ ص ۳۵۲، رقم ۸۱۶۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ ”عبد“ آیا ہے وہ ”مولیٰ“ کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”عبدیت“ کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے ”أَنَّ زَوْجَ بَرِيْرَةَ كَانَ عَبْدًا لِّبَنِي الْمَغِيْرَةِ يَوْمَ اعْتَقَتْ بَرِيْرَةَ“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو عزیت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معتقہ اور صاحبِ معاملہ تھیں۔ پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی مقدم ہو نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء أن الولد للفراش

”عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاشر المحجر“

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے چنانچہ یہ روایت بیسٹ سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے،

۱۔ ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

۲۔ چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیث متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکرید فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۳) قبیل باب العدل بالحق القائف الولد، کتاب الرضا، بحوالہ تکرید شرح المہذب للمطیعی (ج ۱ ص ۱۶)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث ”الولد للفراش“ ہومن أمتح ما يروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة - كذا في العدة (ج ۲ ص ۲۳) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ والفتح للمحافظ (ج ۱ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ رواد صحابہ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ۴: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

- (۱) روایت حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمرؓ۔
- (۲) حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۱۵۵) مسند عثمانؓ۔
- (۳) حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتجات،
- (۴) حضرت ابوامامہ باہلیؓ، مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶) مسند ابوامامہ۔
- (۵) حضرت ابوہریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔
- (۶) حضرت عمرو بن غاصبؓ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب لادعیۃ لوارث۔
- (۷) حضرت عبداللہ بن یزیدؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش۔
- (۸) حضرت مسلمیؓ، مسند احمد و مسند بزار۔
- (۹) حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مسند بزار۔
- (۱۰) حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلیٰ۔
- (۱۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۲) حضرت براد بن عازبؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۳) حضرت زید بن ارقمؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۴) حضرت عبادہ بن الصامتؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔
- (۱۵) حضرت ابومسعودؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۶) حضرت اثنیٰ بن الاسقعؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۷) حضرت ابو داؤدؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۱۵ تا ۱۷ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق،

## باب الولد للفراش۔

- (۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔
- (۱۹) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش إلحاقاً
- نسائی میں یہ روایت ابن مسعود کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ بیاضی نے ابن مسعود کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔
- (۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بزار۔
- (۲۱) حضرت حسین بن علیؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روای
- دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ و ۱۵) ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

اس روایت میں »حجر« سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے »حجر« سے خبیثت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی »حرمان الولد الذی یدعیہ« اور بعض نے »حجر« سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظؒ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاق حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے و مثل ذلك كثير في كلام السلفاء۔  
پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں :

① فراش قوی جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے مستفی نہیں ہوتا الا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

② فراش متوسط، جو ام ولد کا فراش ہے اس کے دو سر بچے سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب مستفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

③ فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے۔

حدیث باب کی بناء پر کتب حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراش قوی ہے »والولد للفراش«۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظ حدیث پر غیر معمولی جمود ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگرچہ فی الواقع

۱۔ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ و راجعہ لمزید التفصیل ص ۱۲

۲۔ دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتہات ص ۱۲

۳۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۵۵) باب ثبوت النسب ص ۱۲

۴۔ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴)

باب الولد للفراش، کتاب الزنا ص ۱۲ مرتب

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر پہ لغان کرنا واجب ہے اور ترکِ لغان حرام ہے جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامت ہی کیوں نہ ہو اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں زیادہ ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ”الولد للفراش“ کے بعد ”وللعاهر الحجر“ کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حالاً سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی۔

”فتبتن أن الأمر يدور مع الفراش لا مع حقيقة العلوق، فإن العلوق امر مخفى لا سبيل إلى القطع به“

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الامکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

لہ فیض الباری (۲۵/۱۸۹ و ۱۹۰)۔ وفيه: ولكنهم شرطوا (أى الشافعية) إمكان الوطء أيضا بعد ثبوت الفراش، (وعند المنجية ليس بشرط بل يكفي ثبوت الفراش)..... ثم إنه ما ذا يكون باسقاط الإمكان؟ لاحتمال أن يكون التقيا في محل ثم لم يجامعها الزوج وأنت بولد في تلك المدة أو جامعها ولم تحمل منه و زنت. والعياذ بالله. وعلقت منه فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبداً وإن تفاوتت قوة وضعفاً، فالذي يدور عليه امر النسب هو الفراش، وليس على القاضي أن يجتس سراثر الناس ۱۲ مرتب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالة یا شرعی مغلوط لازم نہ آئے، اور زیر بحث صورت میں نہ عقلی استحالة ہے نہ شرعی مغلوط اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔  
واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم۔

## باب ما جاء في كراهية أن تسافر المرأة وحدها

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔  
عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا،  
جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا "وجوب حج علی المرأة کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون رفقہ کے ساتھ ہو جن میں قابل اعتماد عورتیں بھی ہوں،  
مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "اَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحِجُّوا" نیز عدی بن حاتم کی روایت میں

ما مشرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

ما الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۵۱) أبواب العمرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۲۳۲) كتاب الحج،

باب سفر المرأة مع محرم الخ ۱۲ م

ما دیکھے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) کتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۲) کتاب الحج ۱۲ مرتب

ما سورة آل عمران آیت (۹۷) پک ۱۲ م

ما صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ م

آپ کا فرمان ہے » وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُتِمَّنَّ اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ حَتَّى تَخْرُجَ الظُّعِينَةُ مِنَ الْحَيْرَةِ فَتَطُوفَ بِالْبَيْتِ فِي غَيْرِ حِوَارٍ أَحَدٍ »

خفیه اور حنابلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- ① حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب۔
- ② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان » لَا تَحْجُجَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ »۔

③ حضرت ابوامامہؓ کی روایت قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ مُسْلِمَةٍ أَنْ تَحْجَّ إِلَّا مَعَ زَوْجٍ أَوْ ذِي مَحْرَمٍ »۔

④ عقلی دلیل سے بھی اخاف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے » و تزاد بانضمام غیرھا الیھا » یہی وجہ ہے کہ خلوت بالا جنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقتید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بناء پر مزید تفسیر و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز کذا قال الشيخ ابن الصمام۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ سند احمد (ج ۲ ص ۲۵۷) نیز دیکھئے (ج ۳ ص ۲۷۸) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۳، رقم ۳) کتاب الحج ۱۲ م

۳۔ التعلیق المعنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳) ۱۲ م

۴۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲ م

## أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتہ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دین یہودی میں | یہود کے اصل دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوج ثانی سے نکاح و طلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو مکمل آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتیٰ أصبح الطلاق شاذاً فی القرن الحادی عشر المیلادی

طلاق دین نصاریٰ میں | یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے کہ ”جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دے کر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا“ اور انجیل لوقا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

۱۔ دیکھئے قواعد الفقہ ص ۲۶۳ ۲ مرتب

۳۔ مذکورہ تفصیل سفر التثنیۃ (۱۱۲۳-۳) سفر آرمیا علیہ السلام (۱۱۳) سے ماخوذ ہے، تکرار فتح الملہم (ج ۱)

ص ۱۳ (۱۳) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۴۔ (۱۱۱-۱۲) تکرار (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲

۵۔ (۱۸۱-۱۶) تکرار ۱۲

کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔  
 بہر حال طلاق دین نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازواج ممنوع تھا، جس کا  
 نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دو ناموافق انسانوں میں رشتہ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل  
 جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ  
 جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ  
 طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور  
 رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیل سیلی ہوئی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری  
 خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں  
 اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار  
 صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا  
 سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی  
 عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے  
 طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں  
 کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا  
 کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنادی  
 گئی اور طرہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور  
 فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پاگئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب  
 یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے،  
 اور رشتہ نکاح ہر وقت علی شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دین ہنود میں | ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب  
 ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب  
 ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے  
 پر شوہر اپنے پندت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ہند میں اب بھی سوائے چند پنج فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفا کے نزدیک اس کو اب تک ناجائز سمجھا جاتا ہے۔

**طلاق دین اسلام میں** | اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے،

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا مقصد یہ ہے کہ رشتہ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقت مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جاسکتا ہے۔

- ① نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتہ نکاح قائم کرے اور بعد میں بد صورتی وغیرہ کی بنا پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،
- ② معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے: «فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَسَى أَنْ تَكْرَهُنَّ أَشْيَاءَ وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «لَا يَفْرُكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرًا وَقَالَ غَيْرُهُ»
- ③ پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابل برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: «وَالَّذِينَ تَخَافُونِ نَشُورَهُمْ لَيُمَلُّوهُنَّ وَالْمُضَاجِعَ فِي الْمَصَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا»

۱۔ طلاق دین ہنود میں: کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتبہ کا اضافہ ہے جو تھمپسن (ج ۱ ص ۱۱۱) سے ماخوذ ہے، بحوالہ

دائرة المعارف البريطانية مادة DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۲۔ سورۃ نساء آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۳۔ مجمع مسلم (۱۵ ص ۴۵۴) کتاب الرضا، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء، آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۵۔ اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں:

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے کھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بسترہ علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر بھی باز نہ آئے تو بدرجہ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹ و ۴۰۰)

④ یہ پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ لے سکے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَحْفَتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنَّهُ يُرِيدُ إِصْلَاحًا يُّوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا"۔ نیز ارشاد ہے "وَالْقُلُوبُ خَيْرٌ مِّنْ

⑤ پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتہ نکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ "أَبْغَضُ الْحِلَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الطَّلَاقُ" جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہئے۔

⑥ پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب نہ دیجائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔  
⑦ نیز یہ حکم دیا گیا کہ مفتر ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات رو بہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو، اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

⑧ اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طفر لوٹ کر نہ آ سکے اور غلط ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلاقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

⑨ پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بنا پر علیحدگی چاہتی ہو تو

۱۔ سورہ نساء آیت ۳۵، ۴

۲۔ سورہ نساء آیت ۳۵، ۴

۳۔ فی روایۃ ابن عمرؓ مرفوعاً عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۹) باب فی کراہیۃ الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے ”خلع“ کا راستہ رکھا گیا ہے نیز خاص خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کر سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عتین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام غریبوں کا مسئلہ باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی منٹ سکتے ہیں، واللہ اعلم وعلما اتم و احکم

## باب ماجاء فی طلاق السنۃ

جمہور کے نزدیک طلاق سنت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے، بعض حضرات صحابہ و تابعینؓ نے ”طلاق احسن“ کو بھی طلاق سنت سے تعبیر کیا ہے، ”طلاق احسن“ کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقع پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا ”ما ہذا امرک اللہ، انک قد اخطأت السنۃ، والسنۃ ان تستقبل الطہر فتطلق لکل قرۃ“ لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ ”طلاق سنت“ پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابل ثواب ہے بلکہ اس کو سنت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجب عقاب نہیں۔

۱؎ زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب

۲؎ اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

۳؎ طلاق سنت اور طلاق احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۸ و ۲۲۹) باب طلاق السنۃ

اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۳۸) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

۴؎ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲) کتاب الطلاق والخلع ۱۱ رقم ۸۵ ۱۲ مرتب

۵؎ روح المعانی (ج ۲ ص ۱۳) سورۃ بقرہ، الطَّلَاق مَرَّتَیْنِ ۱۲ م

بلکہ امام سفدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسی کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک استحباب، دوسرے مکروہ، مستحب وہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں معنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنه لم يترك لإحداث أمر الله مضعاً"۔  
امام سفدی کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی کے مقابلہ میں ہے۔

**طلاق ابن عمر في الحيض** | عن يونس بن جبير قال سألت ابن عمر ..... فإتته طلق امرأته وهي حائض، فقال عمر النبي صلى الله عليه وسلم، فامر به أن يراجعها۔  
رجوع کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبابی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب ہدایہ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے۔  
قال: (يونس بن جبير) قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال فمء - "فمء" کی اصل "فما" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما یكون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "ء" وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "فمء" میں "ء" اصلی ہو، اس صورت

۱۔ دیکھئے النصف في الفتاوى (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ م  
۲۔ طلاق بدعی کی تعریف کی گئی ہے "مخالفت قسمی السنة (أى الأحسن والحسن) اس تعریف کی رو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی،

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالت حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں علحدہ علحدہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے البزرائی (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب  
۳۔ یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹) باب إذا طلقت الحائض الخ اور مسلم (ج ۱ ص ۴۴)  
باب تحریم طلاق الحائض الخ ۱۳ م

۴۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲ م

میں یہ کلمہ زجر ہے اور مطلب یہ ہے "کف عن هذا الكلام، فإنه لابد من وقوع الطلاق بهذا".

آرأیت ان عجز واستحق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں :  
ایک یہ کہ اگر ابن عمر صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالت حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے منع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب "ان عجز عن إيقاع الطلاق على وجهه وفعل فعل المحقق في التطليق في حالة الحيض، ألا يقع الطلاق؟" ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمر اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جانا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہو ہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "ان عجز ابن عمر عن الرجعة وفعل فعل الأحمق بعد ما مثال أمر النبي صلى الله عليه وسلم، ألا يقع الطلاق؟"

"مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهراً أو حاملاً" یہ اسی باب میں حضرت ابن عمر رضی کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبی داؤد میں یہ روایت "مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر" کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمسك۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے متقبل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دی جائے۔ اور اس کی

۱۲ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۷۷) باب تحريم طلاق الحائض ۱۲

۱۳ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب في طلاق الستة - ۱۲

۱۴ پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے :

ابام ابو حنیفہ اور امام شافعی دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے متقبل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہر متقبل میں بھی طلاق جائز ہے،

وکلام المالکۃ یقتضی ذلك۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۹) باب قول الله تعالى : يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ

النِّسَاءَ الْمَرْجُوعَاتِ، اور العمر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۳۷) ۱۲ مرتب صنی عنہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہو جائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

بہر حال حدیث باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دی جانے والی طلاق اگرچہ

### مَحْكَمُ الطَّلَاقِ فِي الْحَيْضِ وَالْاِخْتِلَافِ فِيهِ

حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔

البتہ علامہ ابن عزمؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحيض واقع نہیں ہوتی۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ”فمنه“ اور ”أرأيت إن عجز واستحقت“ بھی جمہور کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گزر چکی ہے۔

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۵) باب تحریر طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر بطریق مفصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۱) فصل وأما حكم طلاق البتة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۶)

ص ۱۶) الطلاق فی الحيض یحتسب ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے المحل (ج ۱ ص ۱۶۱) لا یحل لرجل أن يطلق امرأته فی حیضها الخ رقم ۱۴۲۹، فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱)

ص ۲۱) باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۲) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم

طلاق الحائض ۱۲ مرتب

۴۔ ابن تیمیہؒ ”فمنه“ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں ”کف“ یعنی کف عما تظن من کون الطلاق واقعاً اور ”إن عجز واستحقت“ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں ”بأن الشرع لا یغیر بتغییرہ“، و إذا کان حکم الشرع فیہ أن

الطلاق فی الحيض لا یعتبر فهل یمن تغیرہ واعتبارہ بتطریق وحقة“ لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا،

کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبد اللہ فرماتے ہیں: ”وکان عبد اللہ طلقها تطلیقاً

واحداً فحسبت من طلاقها“ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ”فراجعتها وحسبت لها التطیقة التي طلقها“ (یہ دونوں

روایتیں مسلم (ج ۱ ص ۴۷۵) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱)

علامہ ابن عزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل و جوابات کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب عنی منہ

## باب ماجاء فی الرجل يطلق امرأته البتة

عن عبد الله بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده قال : أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلتُ : يا رسول الله ! إنّي طَلَقْتُ امرأتِي البتة فقال : ما أردتِ بها ؟ قلتُ : واحدة ، قال : والله ؟ قلتُ : والله ، قال : فهو ما أردتِ .  
یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے "أنت طالق البتة" کہے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی !

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی ، دو کی نیت کریگا تو دو ، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی ، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی ۔  
مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل منس یا فرد حکمی ہونے کی بنا پر درست ہے ، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی ،

لے الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۳ ص ۳۸۳) باب في البتة ، وابن ماجه في سننه (ص ۳۸۳) باب طلاق البتة - ۱۲ م

لے البتة اخاف میں سے امام زفر کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المحلی (ج ۱۰ ص ۱۹۱) مسألة ۱۹۵۷  
واللّٰی لفاظ التي جاءت فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ۱۲ مرتب

لے مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ، البتہ موفق کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے ، وقال (الموفق) أكثر الروايات عن أحمد أنه كره الفتيا في ذلك مع ميله إلى أنه ثلاث ، وقيل :

عنه روايتان : إحداهما هذه ، والثانية ترجع إلى ما نوى ، وإن لم ينو شيئاً فواحدة - دیکھے بزل المجہد (ج ۱ ص ۳۱۳)  
باب في البتة - ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے۔ واللہ اعلم

## بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقات ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے، ابو ثور، داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علی اور عبدالرحمن بن عوفؒ سے بھی یہی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۳) بحث امر مطلق نفکۃ ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں کو جمع نہ کرے، کافی المعذب للشیرازی

(ج ۲ ص ۹) دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲) باب طلاق الثلاث ۱۲ مرتب

۳۔ امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عبلانی کے قصہ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص ۹)، کتاب الطلاق، باب

من أجاز الطلاق الثلاث میں حضرت سہیل بن سعد سامدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے "فلما فرغا

(من اللعان) قال عویمر: کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتھا، فطلقتها ثلاثاً۔

اور مسند احمد (ج ۵ ص ۲۳۳)، حدیث ابی مالک سہیل بن سعد سامدی) میں یہ الفاظ آئے ہیں: قال:

یا رسول اللہ! ظلمتھا إن أمسکتھا، ہی الطلاق، وی الطلاق، وی الطلاق۔

لیکن ابو بکر جصاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال

درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل منکر مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی

ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہذا تین طلاق دینے کے بارے میں نیکر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احاف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی میں محمود بن لبید کی روایت ہے فرماتے ہیں: «أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضباناً أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهرهم؛ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله»

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کافی الہدایہ ۲۵۷ ص ۱۲۷) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابو جبر جصاص حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن يكون ذلك قبل أن يستأنف الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضاً أن تكون الفارقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إقامتها بالطلاق۔

دیکھئے احکام القرآن للجبصاں (ج ۱ ص ۲۸۵) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۲۸۵) مسألة ولو طلقها ثلاثاً ۱۲ مرتب

۱۸ (ج ۲ ص ۱۹۹) باب الثلاث المجمعة وما فيه من التغليظ - ۱۲ م

۱۹ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترمذی فرماتے ہیں: «حدیث صحیح صریح، الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۲۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «ورجاله ثقات، لیکن اس کے بعد حافظ نے اعتراض کیا ہے: «لكن محمود بن لبید وُلد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت له منه سماع، وإن ذكره بعضهم في الصحابة فلاجل الرؤية - فتح الباری (ج ۹ ص ۳۷۹) باب من جوز الطلاق الثلاث - لیکن حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو مجہود کے قول کے مطابق موصول کے حکم میں ہے، کافی مقدمۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۹۱، السریل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

۲۰ حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: أن عمر كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً أوجع ظهره۔ اخرجہ سعید بن منصور، ذکرہ الحافظ فی الفتح، وقال: سندہ صحیح، دیکھئے (ج ۹ ص ۳۷۹)۔

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر

دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور محرکہ الارار ہے وہ طلاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مغفلہ ہو جائیگی، ولا تحل لزوجها الا اول حتی تنکح زوجا غیرہ، جمہور علماء سلف و خلف کا بھی یہی مسلک ہے۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے، حجاج بن ارطاة محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم اور عکرمہ وغیرہ کا مسلک ہے۔ ہمارے زمانہ کے علماء بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے، اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثا" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں کٹتی واقع ہو جائیں گی۔

البتہ اگر تفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے باقی ہو کر دوسری دو طلاقیں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۷۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

۳۷۱ ص ۳۷۱ کا جزء ب الحل الشیعی فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۳۷۱) کذا فی التکلیف (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

وقال الشیخ ابن الہمام: نحن الإمامیہ لا یقع بلفظ الثلاث ولا فی حالة الحيض، فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹)

باب طلاق السنة ۱۲ مرتب

۳۷۱ ص ۳۷۱ کا حکم النوی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۱)، باب طلاق الثلاث حجاج بن ارطاة اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۳۷۱ ص ۳۷۱ کا ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن قیمؒ نے بعض اصحاب بن عباسؓ اور اسحق بن راہویہؒ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴۵)، فصل وأما المسألة الثانية: وراجعهما لتفصیل المذاهب المذكورة، وانظر المغنی (ج ۱ ص ۱۰۵ و ۱۰۶)، لو طلقها ثلاثا (شرح النوی علی الصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب مغنی منہ

غیر مسلمہ بن بھی اسی پر مصر ہیں ۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلفہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں ۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر تفرق کر کے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کر لے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے ۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

### جمہور کے دلائل

① سنن نسائی میں شعبیؒ کی روایت ہے، فرماتے ہیں : « حدَّثَتْنِي فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ، قَالَتْ : أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ : أَنَا بِنْتُ أَلِ خَالِدٍ وَإِنْ زَوْجِي فَلَوْ أَنَا أُرْسِلَ إِلَى بَطْلَانٍ، وَإِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَهُ النِّفْقَةَ وَالسَّكْنَى فَأَبَوْا عَلَيَّ، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ أُرْسِلَ إِلَيْهَا بِثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ، فَقَالَتْ : فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنَّمَا النِّفْقَةُ وَالسَّكْنَى لِلْمَرْأَةِ إِذَا كَانَ لَزُوجِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ »۔

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تین طلاقیں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

② عن سويد بن غفلة، قال : كانت عائشة المشعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت : لست بك الخلافة، قال : بقتل علي تظهرين الشامة، إذ هي من أنت طالع، يعني ثلاثاً، قال : فتلقت بثيابها وقعدت حتى قصت عذتها، فبعث إليهابقية بقتلها من صداقتها وعشر ألفاً صدقة، فلما جاءها

الرسول قالت : متاع قليل من حبيب مفارق ، فلما بلغه قولها بكى ، ثم قال : لولا أنى سمعت جدى ، أو حدثنى أبى أنه سمع جدى يقول : أيتما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الأقراء أو ثلاثاً مبهمه لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لراجعتهما - رواه البيهقى -

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فترزجت ، فطلق ، فسئل النبى صلى الله عليه وسلم أتحل للأول ؟ قال : لا ، حتى يذوق عيبتها كما ذاق الأول - رواه البخارى

(۴) بخارى ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدى کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصہ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ” کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثا قبل ان یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔“

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادة بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے ، فرماتے ہیں ” طلق بعض آبائی امرأته ألفاً فانطلق بنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إن أبانا طلق أمنا ألفاً فهل له من مخرج قال : إن أباكم لم يتق الله تعالى فيجعل له من أمره مخرجاً بانت منه بثلاث على غير السنة وتسع مائة وسبع و تسعون إثم في عنقه “۔

۱۔ فی سننہ الکبری (ج ۷ ص ۲۳) باب ما جاء فی إرضاء الطلاق الثلاث وإن کن مجموعات ، کتاب الخلع والطلاق - ۱۲

۲۔ (ج ۲ ص ۹۱) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجر کامیلان اس طرے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعہ کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں ، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶) ، باب من جوّز الطلاق الثلاث گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں - ۱۲ مرتب

۳۔ حوالہ بالا - ۱۲

۴۔ قال الہیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۳) ، باب فیمن طلق أكثر من ثلاث) وفيه عبید اللہ بن الولید الوصافی العجلی وهو ضعیف -

لیکن ان کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں ” ینکتب حدیثہ للمعرفة “ کافی میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۵۲) ، رستم ص ۵۲ -

لہذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے -

یہ روایت مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۹) ، رقم ۱۱۳۳ ) باب المطلق ثلاثاً - میں بھی آئی ہے - نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۲) ، رقم ۵۲ مرتب

⑥ پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گزر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہارِ ناراضگی بھی طلاقاتِ ثلاث کے وقوع پر دال ہے۔

⑦ طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحيض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فقلت يا رسول الله! لو طلقته ثلاثا كان لي أن أراجعها قال إذا بانت منك وكانت معصية“

⑧ سنن دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبي صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلق البتة فغضب وقال تتخذون آيات الله هزواً أو دين الله هزواً ولعباً من طلق البتة ألزمناه ثلاثاً لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره۔

⑨ مصنف عبد الرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا ”إنما كنت ألعب“ اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درہ لگایا اور فرمایا ”إنما يكفيك من ذلك ثلاثة“

۱۔ روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ م

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۳۶) باب طلاق السنة وكيف الطلاق۔

علامہ بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفيه على بن سعيد الرازي، قال الدارقطني ليس بذات وعظه غيره وبقية رجاله ثقات“۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفقہ معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”حافظ رجال جوال“ اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں ”كان يفهم ويحفظ“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۵۸۵) ۱۲ مرتب عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲، رقم ۵۵۷) کتاب الطلاق - ۱۲ م

۴۔ (ج ۶ ص ۲۹۳، رقم ۱۱۳۴) باب المطلق ثلاثاً - ۱۲ م

۵۔ مذکورہ روایت سفیان ثوریؒ عن سلمہ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ عن سلمہ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في امضاء الطلاق الثلاث وإن كن مجموعات۔

وکلا الطریقین رجالہما رجال الجماعة، کما فی التكملة (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ مرتب

موطا امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ  
 میں عبد اللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمرؓ کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر  
 آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ  
 دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبد اللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا: «إِنْ هَذَا الْأَمْرُ مَا بَلَغَ لَنَا فِيهِ قَوْلٌ  
 فَادْهَبْ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ فَإِنِ تَرَكَتُمَا عِنْدَ عَائِشَةَ فَاسْأَلِ الْعَمَاءَ، ثُمَّ  
 اتْنَا فَأَخْبِرْنَا» چنانچہ سائل نے جا کر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ  
 نے فرمایا «أَفْتِهِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَدْ جَاءَتْكَ مَعْضِلَةٌ» حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا،  
 «الوَاحِدَةُ تَبْدِينُهَا وَالثَّلَاثُ تَحْرِمُهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی  
 جواب دیا ہے۔  
 تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار موجود ہیں جو بیک وقت

۱۔ (طہ) طلاق البکر ۱۲ م

۲۔ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکرار (ج ۱، صفحہ ۱۵۸ و ۱۵۹) میں تحریر فرماتے ہیں:  
 «وَإِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يُرْسَدُ نَا إِلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةَ مِنَ الصَّحَابَةِ (عبد اللہ بن زبیرؓ و عاصم بن  
 عمر و ابو ہریرہؓ و ابن عباسؓ و عائشہؓ) کَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى وَقْعِ الطَّلَاقِ الثَّلَاثَةَ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ،  
 أَمَّا مَذْهَبُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَاِبْنِ عَبَّاسٍ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بِإِزْبِيرٍ وَعَاصِمُ بْنُ عَمْرِو فَلَا تُهْمَا اسْتِصْعَابُ هَذِهِ  
 الْمَسْئَلَةِ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا، فَلَوْ كَانَ عِدَدُ الثَّلَاثِ لَعَوَّا فِي الْمَدْخُولِ بِهَا لَمَّا اسْتِصْعَابُ ذَلِكَ، وَافْتِيَا  
 بَعْدَ مَا وَقَعَ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ بِوَإِنَّمَا اسْتِصْعَابُ الْمَسْأَلَةِ لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي غَيْرِ  
 الْمَدْخُولِ بِهَا وَأَمَّا عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَلَا نَ الظَّاهِرُ مِنْ سِيَاقِ الْقِسْمَةِ أَنَّهَا كَانَتْ حَاضِرَةً عِنْدَمَا أُفْتِيَ  
 أَبُو هُرَيْرَةَ وَاِبْنُ عَبَّاسٍ بِذَلِكَ - ۱۲ مرتب

۳۔ چند کاحوالہ درج ذیل ہے:

- (۱) حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲، صفحہ ۲۳۳)
- (۲) حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ کا اثر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۶، صفحہ ۲۹۱، رقم ۱۱۳۴۱) باب المطلق ثلاثاً۔
- (۳) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ و ابن عباسؓ کا اثر۔ موطا امام مالک (طہ) طلاق البکر۔
- (۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا اثر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۶، صفحہ ۲۹۱، رقم ۱۱۳۴۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلک جمہور کی صحت پر دال ہے۔

فریق مخالف کے دلائل | مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ اور ان کے جوابات | ابن تیمیہ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے :

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت، فرماتے ہیں "کان الطلاق علی مہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمرکانت لہم فیہ اناة فلو أمضیناہ علیہم، فأمضاہ علیہم۔" اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمر کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۳۲۲، نیز دیکھئے بیہقی (ج ۵، ص ۳۲۵)۔

(۶) حضرت علیؓ کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۵، ص ۳۲۴)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا اثر۔ بیہقی (ج ۵، ص ۳۲۲)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر احمری فرماتے ہیں "قلت لجعفر بن محمد: إن قرأنا بزعمنا أن من طلق ثلاثا بیہاتہ ردة

إلی السنة یجعلونها واحدة یوروئعنا عنک، قال: معاذ اللہ، ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثا فہو کما قال۔ بیہقی (ج ۵، ص ۳۲۲) باب من جعل الثلاث واحدة وما ورد فی خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر سراح دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۳۲۲ مکتبہ) ۱۲ مرتب مفاہم اللہ منہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۹) باب الرجل یطلق امرأته ثلاثا معاً۔

حافظ ابن حجر نے بھی اس پر اجماع صحابہ ذکر کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹۹) باب من جرد الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن حاتم بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدير (ج ۳ ص ۳۲۲) باب طلاق الستة۔

حافظ ابن عبد البر نے بھی اجماع نقل کیا ہے کما فی عمدة الاثبات (ص ۳۲۲) بحوالہ ذرقانی شرح مؤطا (ج ۳ ص ۳۲۲)۔

ابو یوسف بن العری اور ابو یوسف رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدة الاثبات (ص ۳۲۲) بحوالہ اغاثۃ اللہیان (ج ۱ ص ۳۲۲) ۱۲ مرتب مفاہم اللہ منہ

۲۔ (ج ۱ ص ۳۲۲) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

۳۔ جن کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۵ تا ۳۶۵) باب من جرد الطلاق الثلاث میں تفصیل سے ذکر کیا ہے،

ان جواہروں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا باتنہ ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثاً" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة" امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں "قبل الدخول بالزوجة" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمہ الباب میں اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاء قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا۔

۱۔ (۲۵ منظر) وانظر حاشية السندى بهامش النسائي ۱۲ مرتب  
۲۔ اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "مجمع المجوبہ" قرار دیا ہے کما فی شرح الترمذی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۴) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمرنا کو تا ئید میں پیش کیا ہے،  
تفسیر قرطبی (۳۵ منظر) تحت تفسیر الطلاق مرتنان ۱۰ السألة الخامسة - ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل ظاہر کو بڑا ناز ہے ان کا یہ واقعہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے۔ «عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاہ رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثا قال فسكت حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب الحموقه ثم يقول يا ابن عباس! يا ابن عباس! وإن الله قال وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَإِنَّكَ لَمِنَ تَتَّقِ اللَّهَ فَلَا أُحِبُّ لَكَ مَخْرَجًا عصيت ربك وبانت منك امرأتك الخ»

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق طہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ «كان الطلاق..... طلاق الثلاث واحدة» کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی جائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکہ اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو «تاکید» کی صورت کے ساتھ منسوخ کریں۔

(۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے ہے فرماتے ہیں «طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا، قال: فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقته ثلاثا، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإتاتك واحدة فارجعها له متعدي فتاوى يانكي حوالجات پیچھے گنہ چکے ہیں، نیز سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۷، رقم ۵۶) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «جاء رجل إلى علي بن أبي طالب فقال: إني طلق امرأتی ألفا، قال علي: يمر بها عليك ثلاث وسائرهن اقسامهن بين نسائك»

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۵۷) فی الدرر جلی يطلق امرأته مائة الخ میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا فتویٰ مذکور ہے «إنه سئل عن رجل طلق امرأته مائة فقال ثلاث يجر منها عليه وسبعة وتسعون فضلا - ۱۲ مرتب عن

ص ۱۲ تفصیل کے لئے عمدة الاثبات (منہ، باب دوم) ص ۱۲

ص ۱۲ (ج ۱ ص ۱۹) باب بقية نسخ المراجعة بعد التلقيات الثلاث ص ۱۲

ص ۱۲ (ج ۱ ص ۱۹) مسند عبداللہ بن عباسؓ ص ۱۲

ان شئت، قال، فرجعہا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ کے واقعہ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں ”طلق امرأتہ ثلاثاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں ”طلق امرأتہ البتۃ“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ ابی داؤد، امام ابوداؤد نے ”البتۃ“ والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکائہؓ کے اہل خاندان سے مروی ہے ”وہم أعلم بہ“۔ دوسرے اس لئے کہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام ”رکائہ“ ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں ”ابو رکائہ“ آیا ہے، جبکہ ”البتۃ“ والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحب واقعہ متعین طور پر حضرت رکائہؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا، اور چونکہ قییم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہو جاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تقدیر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے ”طلق البتۃ“ کو ”طلق ثلاثاً“ کے الفاظ سے تعبیر کر دیا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت رکائہؓ نے ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مر تفصیلہ فی أول الباب۔

۱۔ (ج ۱ ص ۳) باب فی البتۃ۔ نیز حدیث باب میں خود حضرت رکائہؓ فرماتے ہیں ”انی طلقت امرأتی البتۃ“ ۱۲ مرتب  
۲۔ کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بقیۃ نسخ المراجعة بعد التعلیقات الثلاث ۱۳ م  
۳۔ اس کے علاوہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

”روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجہولین“ کما فی شیح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب طلاق الثلاث

اور علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنہ عن غیر مستی من بنی ابی رافع ولا حجة فی مجہول۔ وما نعلم فی بنی ابی رافع من یستج

یہ الا عبید اللہ وحدہ وسائرہم مجہولون۔ کذا فی المحلی (ج ۱ ص ۱۰) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاث

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت رکانہؓ نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکانہؓ کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمایا تھا کہ حضرت رکانہؓ کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ بھی گزر چکا ہے کہ عہد رسالت میں نیت تاکید کو قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا لیکن فسادِ زمانہ کے بعد اس کو قضاء قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃً یہ نیت آج بھی معتبر ہے۔

۱۔ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذاہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقضاً عن بعض الروافضی ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" (سورۃ بقرہ آیت ۲۲۹) (پ) اس میں "مَرَّتَيْنِ" کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دی جائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دی جائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دی جائیں بلکہ تین دفعوں میں دی جائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویں کو ایک طلاق دیکر رجوع کر لیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کر لیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر واضح طور پر بتلادیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہو سکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں۔ لہذا یہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "مَرَّتَيْنِ" کا لفظ لاکر یہ بتایا جا رہا ہے کہ "طلاق مَرَّةً بعد مَرَّةً" دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاق سنی کا یہی طریقہ ہے، کما مر تفصیل) گویا کہ آیت طریقِ ایقاع کو بیان کر رہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دی جائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح وقایہ وعمدة الرعاۃ (ج ۲ ص ۲۷۷، قبیل باب ایقاع الطلاق) حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلک جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة الائمات (ماہ تا ۵۴)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے "من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فہرود" رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۷۷، کتاب الصلح، باب اذا اصطالحوا علی صلح جوار) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۷۷، کتاب الاقضية، باب نقض احکام الباطلة) عن عائشةؓ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ غرضہ سے بہت سے اسلامی مالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجب تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے نادانیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لا کر اس جہالت کو دور کیا جائے۔ نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تعزیر مجرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن مسعود نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے "أَنْ عَمَرَكَانِ إِذَا أُتِيَ بِرَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا أَوْ جَعَلَ ظَهْرَهُ"۔

بہر حال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں <sup>۱</sup> واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دنیا بابت اور حرام ہے لہذا حدیث مذکور کی رد سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات مشاغل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دنیا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقع ہونا یہ دوسری بات ہے جو حدیث مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ قال المحافظ، وسندہ صحیح۔ فتح الباری (۵ و ۶) باب من جاوز الطلاق الثلاث - ۱۳ مرتب  
۲۔ طلاق ثلاثہ سے متعلق تفصیل بحث کے لئے دیکھئے مکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۶۱) باب طلاق الثلاث۔

نیز دیکھئے عمدۃ الاثرات فی حکم طلاقات الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ و رعایہ - ۱۲

مرتب عن اللہ عنہ

## باب ماجاء فی امرک بیدک

تفویض طلاق اگر "امرک بیدک" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الایہ کہ "متی شئت" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا گیا ہو،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الایہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، امام احمد کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی واللہ اعلم۔

## باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویض طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

سہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور بیاتہ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتخلیک) اور بذل للجهود (ج ۱ ص ۳۱۲ و ۳۱۳، باب فی امرک بیدک) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل - ۱۲ مرتب

سہ البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب - ۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؑ سے بھی یہی مروی ہے۔  
حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں  
”خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ أفکان طلاقاً؟“ اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ اعلم۔

## باب ما جاء في المطلقة ثلاثا لا سكني لها ولا نفقة

عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: ”طلقتني زوجي ثلاثا على عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: ”لا سكني لك ولا نفقة....“ قال عمر لا ندع كتاب الله وستة نيتنا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت۔

اصول فقہ کی بعض کتابوں میں ”لا ندري أحفظت أم نسيت“ کے بجائے  
”لا ندري أصدقت أم كذبت“ کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں جن کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدید پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فجر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کر کے اس سے دو  
۱۔ مذکور تفہیم ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸۸)، باب تعویض الطلاق اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۴) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر نو جد دخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ بھی قبول کیا جائے گا۔ مکافی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸۸) ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۸۵) باب المطلقة البائن لا نفقة لها، وأبو داود (ج ۱ ص ۲۸۸) باب في نفقة المبتوتة ۱۲

۳۔ دیکھئے مسلم الثبوت (ج ۲ ص ۱۲) مسألة: الأكثر الأصل في الصيانة العادلة، نیز صاحب بدایۃ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”لا ندري أصدقت أم كذبت“ حفظت أم نسيت ۴۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۸) باب النفقة ۱۲ مرتب

نتیجہ نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ”اصدقت أم كذبت“ کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سباغی نے اپنی کتاب ”السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي“ میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ”صدقت أم كذبت“ کے الفاظ نہیں ملے<sup>(۱)</sup>، نیز علامہ ابن القیمؒ ”لا ندري صدقت أم كذبت“ کے بارے میں فرماتے ہیں ”غلط ليس في الحديث“<sup>(۲)</sup> البتہ یہ الفاظ مسند امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہ ص: ۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ”صدقت“ اصابت کے معنی میں ہے اور کذبیت اخطات کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ”لا ندري احفظت أم نسيت“ اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن و حدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنی دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنی مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہؓ کے ساتھ خاص ہو، ہو سکتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدم نفقہ اور عدم سکنی کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

(۱) دیکھئے ”دین اسلام میں سنت و حدیث کا مقام“ ترجمہ السنۃ ومكانتها الخ مولانا احمد حسن ٹونگی اصل کتاب احقر کو بذیل سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن ابی داؤد (ج: ۳ ص: ۱۹۴، رقم ۲۱۹۶) باب من انکر ذلک علی فاطمةؓ۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جاسکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنی کی نفی نہیں فرمائی۔

**مسئلة الباب :** فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنی دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مبتوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

- ① امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ مبتوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیئہؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔
  - ② امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنی، حضرت علیؒ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔
  - ③ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہار سب سے اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
- عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنی پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ «أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُنْزِلُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہذا

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۲۰ صفحہ ۳۸۶)، باب قسۃ فاطمہ بنت قیس (کتاب الطلاق،

احکام القرآن للجصاص (ج ۳ صفحہ ۴۵۵)، باب السکنی للطلق (تہذیب الإمام ابن القیم بیہش مختصر سنن ابی داؤد

للسنذری (ج ۳ صفحہ ۱۹۱ و ۱۹۲) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ سورہ طلاق آیت (۶) پ ۳۴

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا؛

حضرات اخلاف کے دلائل :

① وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّفِقِينَ ۝ اس آیت میں متاع سے

نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُمُ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ ۝ الآیہ کی آیت آئی ہے جس میں ”متاعاً“ سے بالاتفاق نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنی ”متوفی عنہا زوجہا“ کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس دہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ۝ یعنی نفقہ اور سکنی ”متوفی عنہا زوجہا“ کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبیوتہ دونوں کو شامل ہے۔

② ”اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَقْضَاوَهُنَّ لِنَضِيقُوا

عَلَيْهِنَّ“

امام جصاصؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلک اخلاف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنی ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رو سے واجب ہے،

اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) ”وَلَا تَقْضَاوَهُنَّ“ سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح

عدم سکنی سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) لِنَضِيقُوا عَلَيْهِنَّ تنگی اور تضیق جس طرح عدم سکنی میں ہے اسی طرح عدم

نفقہ میں بھی ہے۔

۱۔ ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ“ سے

مطلقاً سکنی کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ ”وَلَا تَقْضَاوَهُنَّ“ سے نفقہ واجب ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ ”وَلَا تَقْضَاوَهُنَّ“ سے نفقہ واجب ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ

سے معلوم ہو رہا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے، البتہ وجوب نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہرانہ لا نفقۃ

لہا إذا لم تكن حاملاً، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہوگا جو شرافع وغیرہ کے ہاں حجت ہے

دیکھیے فتح الباری (ج ۹ منہج) باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ ۳۰۷

السبت یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنی واجب ہے پھر آگے "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" کے بیان کی کیا حاجت ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "أُولَاتٍ حَمْلٌ" کی قید احترازی نہیں، نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ انفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔

③ سنن دارقطنی میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد ابو قلابہ نا أبي نازح بن أبي العالية عن أبي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں لہذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

۱۔ حضرات اخاف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۷۳) اور احکام القرآن للجبص (ج ۳ ص ۴۵۹ و ۴۶۰) باب السكنى للمطلقة، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۷۳) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقة للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں "أَنْ ابْنُ مَسْعُودٍ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ كَمَا ذَكَرَهُ الْآكُوسِيُّ فِي رَوْحِ الْمَعَانِي (ج ۲ ص ۱۳) وَلَا تَنْزِلُ الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ عَنْ كَوْنِهَا فِي مَنْزِلَةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ - ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۵۹، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲ م

۳۔ كما حقق العلامة العثماني في إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقة المبتوتة لها السكنى والنفقة - ۱۲ مرتب  
۴۔ چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنی نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے "صدوق في نفسه" کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (۳ ص ۵۴، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملك بن محمد ابو قلابہ امام ابو داؤد نے انہیں "أصين مأمون" قرار دیا ہے، ابن جریر کہتے ہیں "ما رأيت

أحفظ منه" اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں "مكثر صاحب حديث وفضل" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۳، رقم ۵۲۴۵) ۴ مرتب

۵۔ اس روایت کے رواۃ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۵ مرتب

(۴) طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ

نے اس کو سُنکر فرمایا: «لسنا بتارک آیت من کتاب اللہ تعلیٰ وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
لقول امراة لعلها اوهمت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لها السکنی والنفقة» یہ وجہ  
سکنی و نفقة کے حق میں صریح حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراہیم نخعی کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل با تفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ

التمہید میں فرماتے ہیں «أن مراسیل الضعی صحیحة»

اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراہیم نخعی کی ان مراسیل

کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا۔

لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراہیم نخعی کی مراسیل کو علی الاطلاق

قبول کیے ہیں۔

(۵) پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی

طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ «سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لها السکنی  
والنفقة» اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تصحیح مسلم میں مروی ہیں «لانتزک کتاب اللہ و

شرح معانی الآثار (ج ۲ صفحہ ۳۵۴) باب النفقة والسکنی لمعتدة الطلاق ۱۲ م

۱۳ اس کو امام طحاویؒ کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل الماردینی صاحب الجوہر النقی فی  
ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۱، صفحہ ۴۶۹) کتاب النفقات، باب من قال لها النفقة، نیز علامہ ابن حزمؒ نے بھی

اسے المحلی (ج ۱۰ صفحہ ۲۹۸ و ۲۹۹، احکام العدة) میں ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ صفحہ ۳۸۹) کذا فی التکملة (ج ۱ صفحہ ۲۰۵) ۱۲ م

۱۴ کما نقل المبارکفوری فی تحفة الأخوی (ج ۲ صفحہ ۲۱۳) باب زیر بحث - ۱۲ م

۱۵ چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے «وجاعة من الأئمة متعوا مراسیلہ» کذا نقل

المبارکفوری فی تحفتم (ج ۲ صفحہ ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں «مراسیلہ عن ابن مسعودؓ وعمرؓ صحاح کلہا وما أرسل منها أقوى من الی

أسند، حکاہ بحی القطان وغیرہ» کذا فی الجوہر النقی فی ذیل البیہقی (ج ۱، صفحہ ۴۶۹) باب من قال لها النفقة - ۱۲ مرتب،

۱۶ (ج ۱ صفحہ ۳۸۵) ۱۲ م

سنة نبينا صلى الله عليه و - لقول امرأة لا مذی لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى و النفقة، جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کا واقعہ کتاب اللہ اور سنت رسول دونوں کے معارض تھا، جس کا مطلب یہ کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنة کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

بعض حضرات نے "سنة نبينا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سواس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔  
سکنی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جاسے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھروالوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

۱۔ دیکھئے فتح الملہم ج ۱ ص ۱۳، مقدمہ قول الصحابی أو تابعی من السنة کذا اہل ہوفی حکم الرفع۔ ۱۲ مرتب  
۲۔ مذکورہ اعتراض سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیہ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۱ ص ۱۹)، باب من أنکر ذلك عنی فاطمة۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنة نبينا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و متنبات کے لئے دیکھئے الجوہر النقی بذیل البیہقی (ج ۱ ص ۲۹)، باب من قال لہا النفقة (۱۲ مرتب عنہ

۳۔ چنانچہ مشکوٰۃ میں شرح السنہ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؓ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نقلت فاطمة لطول لسانہا علی أحمائها" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۳۳۲۶) باب العدة۔ ۱۲ مرتب

۴۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۳) باب المطلقۃ البائن لا نفقة لہا۔ ۱۳ م  
۵۔ چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰) کتاب الطلاق، باب المطلقۃ إذا خشی علیہا أن یقتحم علیہا الخ میں روایت آئی ہے "عن عروۃ أن عائشة أنکرت ذلك علی فاطمة، وزاد ابن ابی الزناد عن هشام عن أبیہ عابت عائشة أشد العیب وقالت إن فاطمة كانت فی مکان وحش فغیف علی ناحیتہا فلذلك أرحض لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپ نے ان کو حضرت  
عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

ربا نفقہ کا معاملہ بعض اخاف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل  
نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طلب  
تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہذا حدیث مذکور میں  
نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں ”لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ  
بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ“ کے ساتھ ”إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِعَاقِبَةٍ مُبَيَّنَةٍ“ کا استثناء آیا ہے اور  
زبان درازی بھی ”فاحشہ مبینہ“ میں داخل ہے اس کی بنا پر فاطمہ بنت قیس سکنی سے محروم  
رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ  
”فاحشہ مبینہ“ کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ اس  
مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سبب بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر  
کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان  
درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتیاس کی جزا ہے اور

### (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دی جانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (۱۵۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (۲ ص ۱۱۱) الرخصۃ فی خروج

المبتوتۃ من بیتھا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۴۸۹)

۱۔ یہ جواب مسلم (۱ ص ۲۸۵) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے۔ ۱۲ م

۲۔ سورۃ طلاق آیت (۱) پٹ۔ ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (۲ ص ۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ۔ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے احکام القرآن (۳ ص ۲۵۱) باب السکنی للمطلقۃ۔ سورۃ طلاق۔ ۱۲ م

اعتباس فوت ہو گیا۔

السبب ان تمام توجیہات پر سنن نسائی کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں "انتما النفقة والسكنى للمرأة اذا كان لزوجها عليها الرجعة" ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلازم ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر میتوتہ کے لئے عام ہے۔  
اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## باب ما جاء لاطلاق قبل النكاح

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

سے لیکن مسلم (ج ۱ ص ۴۴۴) المطلقۃ البائن لا نفقة لها (میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں "لا نفقة لك" اس کے بعد راوی کہتے ہیں "فاستأذنته في الانتقال فأذن لها" جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور اعتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطیاق مشکل ہے الایہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے اعتباس ختم ہونا مستحکم ہو چکا تھا اس لئے عدم نفقہ بھی طے ہو گیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور اعتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

سے (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الرخصة في ذلك - ۱۲ م

سے السبب امام طحاویؒ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا جملہ یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے محبت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۱۱) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً ما ذالها علی زوجہا فی عدۃھا۔ علامہ عینیؒ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰۳) باب قصۃ فاطمة بنت قیس - ۱۲ مرتب غفرلہ

سے امام طحاویؒ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرین قیاس ہے - ۱۲ مرتب

سے الحدیث أخرجه أبو داود بتغير وزيادة (ج ۱ ص ۱۱۱) باب في الطلاق قبل النكاح - ۱۲ م

لا فذر ابن آدم فیمالایمک ولا عتق له فیمالایمک ولا طلاق له فیمالایمک۔  
 اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو «أنت  
 طالق» کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔  
 البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے «إن نکحتک فأنت طالق»  
 تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے۔  
 جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔  
 مالکیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے  
 بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے «کلما نکحت امرأة فهي طالق»  
 تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی  
 نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً «إن نکحت فلانة» یا «إن  
 نکحت من بلدة كذا أو من قبيلة كذا» یا «إن نکحت في هذا الشهر» امام اوزاعی، ابن  
 ابی لیلیٰ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری کا مسلک بھی یہی نقل  
 کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے  
 کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کر دینے کے مراد ہے جبکہ اختیار کسی انسان کو  
 نہیں ہے۔

۱۔ اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملک کیا جائے اور کہا جائے «إن ملکک فأنت حر» یا منسوب الی سبب  
 الملک کیا جائے اور کہا جائے «إن اشتریتک فأنت حر» تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی  
 مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۱۵۷) بحث الوجوه الفاسدة، الوجه الثانی - ۱۲ مرتب  
 ۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج ۱ ص ۲۷۳ و ۲۷۴) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م  
 ۳۔ ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں «إذا وقت امرأة أو قبيلة جاز وإذا  
 عم كل امرأة فليس بشئ» رواه عبد الرزاق فی مصنفه (ج ۶ ص ۴۲، رقم ۱۱۴۷۱)  
 باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے »ولا طلاق

له فيما لا يملك»

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی الملک کو طلاق فی غیر الملک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہذا حدیثِ باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیثِ باب کا تحمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر الملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنفؒ عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے »عن معمر عن الزهري في رجل قال: كل امرأة أتزوجها فهم طالق وكل أمة أشتريها فهي حرة قال: هو كما قال قال معمر فقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أنه قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتاقة إلا بعد الملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حرة۔

حنفیہ کی دلیل مؤطا امام مالکؒ کی روایت ہے »عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها فقال فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهرين۔ مصنف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ (ج ۶ ص ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳) ۲۱۲

۲۔ (ص ۱۵۵) ظہار الحتر، کتاب الطلاق - ۲۱۲

۳۔ حناچہ روایت ہے »عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم بن أبي عمير عن الطلاق قبل النكاح فقال سئمت الأسود امرأة فقلت إن تزوجها فهي طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانته لم لا فخطبها إلى نفسها۔ رقم ۱۱۴۴۰

نیز روایت ہے »عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثلاثاً فقال له عمر فهو كما قلت۔ رقم ۱۱۴۴۱

مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) - ۱۱۴۴۱

## باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الامة تطليقتان

وعدتها حيضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عد و طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلطہ ہو جائے گی اور حرہ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حُر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلطہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلطہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موکول الى الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب شافعیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں۔

سہ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۵) باب في طلاق الامة وعدتها - ۱۲ م

سہ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵۱) فصل ويقع طلاق كل زوج الز - ۱۲ م

سہ یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲، ص ۲۶۹ و ص ۲۷۰) باب ماجاء

في عدد طلاق العبد الا، كتاب الرجعة ۱۲ مرتب

سہ چنانچہ حافظ زلیخا فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصیب الراہ (ج ۳ ص ۲۲) اور حافظ فرماتے ہیں:

لم أحده مرفوعاً - الدرایہ (ج ۲ ص ۲) ۱۲ مرتب

سہ کما قال الحافظ في التقریب (ج ۲ ص ۲۵۵، رقم ۱۱۸۷) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور شیخ ابن ہمام نقل کرتے ہیں کہ امام حاکم نے "شیخ من اهل البصرة" کہا ہے اور شیخ کالفظ الفاظ تعدیل میں سے ہے کما مترج بہ التیوطیٰ۔ لہذا یہ روایت "حسن" سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمر کی ایک روایت ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأمة اثنتان وعدتها حیضتان" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید و تقویت کے لئے کافی ہے۔ واللہ اعلم۔

## باب ماجاء فی الخلع

عن الربیع بنت معوذ بن عمرو انهما اختلعت علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
فأمرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم أو أمرت أن تعتد حیضتہ۔

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۲) ۱۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۴۹) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ ۱۱۲ م

۳۔ دیکھئے تقریب النوی و تدریب (ج ۱ ص ۲۴۲) الثالثة عشرة فی ألفاظ المرحم والتعدیل ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۸، ۲۹) ۱۱۲ م

۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "السنة بالمرأة في الطلاق أو العدة"

دیکھئے (ج ۵ ص ۵۲) باب ما قالوا فی العبد تكون تحت الحرمة الخ۔

اسی مقام پر حضرت علیؑ کا اثر ہے "الطلاق والعدة بالنساء"

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۳) باب ماجاء فی عہد و طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر

ہے "السنة بالنساء في الطلاق والعدة"

یہ تمام آثار صحابہ مذہبِ احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع

کے حکم میں ہیں، ۳ مرتب معنی عنہ

۶۔ الحدیث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۱۱۳) عدة المختلعة، وابن ماجه (ص ۱۲۸) باب عدة

المختلعة - ۱۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

**خلع کے لغوی معنی** | لفظ "خلع" سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مراد ہے۔

**چار قریب المعنی الفاظ** | پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :

**اور ان کے درمیان فرق** | (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مبارات۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ملائم قرطبی نے اپنی تفسیر میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہدین ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کر لینا "خلع" ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کر لینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کر دینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مبارات ہے۔ اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کر کے طلاق دینا۔ ہذہ خلاصۃ ما قالوا۔

**عدۃ المختلعة** | حدیث باب استدلال کر کے امام اسحاق ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعة کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعة کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض۔

۱۔ سورۃ بقرہ آیت (۸۷) پ ۱۲ - م

۲۔ وشرعاً ازالة ملك النكاح المتوقفة قبولها بلفظ الخلع أو ما في معناه كالمباراة كذا في قواعد الفقه (ص ۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۹ ص ۳۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۴۔ الجامع لاحكام القرآن (ج ۳ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) سورۃ بقرہ تحت قوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ الْاَيۡة - ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۵) الباب الثالث في الخلع - ۱۲ م

۶۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۲ ص ۴۹) کتاب العید، فصل وکل فرقة بين الزوجين

فعدتها عدة الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "حیضہ" سے مراد جنس حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضہ" کے ساتھ "واحدة" کی قید مصرح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضہ" میں "ة" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضہ واحدة" روایت کر دیا حالانکہ "حیضہ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیان جنس کے لئے "ة" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت جو خبر واحد ہے نفس قرآنی "وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" کا معارضہ نہیں کر سکتی۔  
خلع فسخ ہے یا طلاق؟ | خلع امام احمد کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاق اور ابو ثور کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباس کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے۔ حضرت عثمان غنی، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُمْسِكَا حَدًّا وَاللَّهُ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَسْلِكَ زَوْجًا غَيْرَهُ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہو تا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

۱۔ کسانى رواية النسائي (ج ۲ ص ۱۱۲) ۲۱۲

۲۔ سورة بقرہ آیت (۲۲۸) پ - ۱۳ م

۳۔ مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدؤى (ج ۲ ص ۲۶۹) اور بذل الجہود (ج ۱ ص ۳۳۲)

بیان حکم الخلع - ۱۲ م

۴۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۵۵) مسألة قال والمخلع فسخ الا یہاں امام احمد

کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتبہ

۵۔ سورة بقرہ آیت (۲۲۹) پ - ۱۳ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغلظ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، «اَطْلَاقُ مَرَّتَيْنِ» سے جہاں طلاق غیر مغلظ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیت خلع سے «طلاق بالمال» کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع «مرتان» سے خارج نہیں، لہذا «فَإِنْ طَلَّقَهَا» سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا «أقبل المديقة و طلقها تطليقة» اس میں آپ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امت کا اس پر اتفاق یہ ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فسریق دورے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔

۱۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاذوار (ص ۲۱۵ و ۲۱۶) تحت قوله ولذا منع إيقاع الطلاق

بعد الخلع، حکم الخامس۔ اور معارف القرآن (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

۲۔ سمیع بخاری (ج ۲ ص ۴۹) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۳۔ اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمد کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی «ولأنها

(الخلع) فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيتها فكانت فسخاً كسائر الفسوخ» دیکھئے (ج ۵ ص ۵۷) - ۱۲ مرتب

۴۔ تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے ہمت

سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للبخاری (ج ۱ ص ۳۹) احد جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ص ۲۵) (ص ۵)

الباب ثالث فی الخلع، الفصل الثانی فی شروط وقوعہ، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیت خلع اس طرح ہے ” فَإِنْ خِفْتُمْ  
 إِلَّا يُغِيْمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ “ اس میں ” فَإِنْ خِفْتُمْ “ کا  
 خطاب حکام کو ہے کما صرح بہ کثیر من المفسرین لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکام یہ سمجھیں کہ  
 زوجین میں موافقت نہ ہو سکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکاح فسخ کر سکتے ہیں خواہ شوہر  
 اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی ؟۔  
 اس کا جواب یہ ہے کہ آیت خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضی طرفین  
 کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے ” وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا  
 آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُغِيْمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُغِيْمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا  
 افْتَدَتْ بِهِ “ اس میں سب سے پہلے ” إِنْ أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُغِيْمَا حُدُودَ اللَّهِ “ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ  
 گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں  
 یا کم از کم اس پر راضی ہوں ۔

” دوسرے ” فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا “ میں صیغہ تشنیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضی  
 طرفین کی صورت میں ہے ۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ ” فدیہ “ استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی رہائی  
 کے لئے دی جانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضی طرفین ضروری ہوتی ہے لہذا اس میں بھی  
 ضروری ہوگی ، نیز علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال  
 کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں لہذا اس میں تراضی طرفین کا اعتبار  
 ضروری ہے ۔

رہا ” فَإِنْ خِفْتُمْ “ کا خطاب سواؤل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک  
 یہ خطاب اہل خاندان کو ہے ؛ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس نے بھی بیان  
 القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے ۔

۱۔ مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۵)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۶۱) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۹۶) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع ، فصل اول - ۱۲ م

۳۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۲۹۵) میں امام جہاؤں کے کلام کا حامل بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضی طرفین ضروری ہے ، نیز دیکھئے

معارف القرآن لفتحی الاظم (ج ۱ ص ۵۵۳) ، معارف القرآن للشیخ الکاظم الحلوی (ج ۱ ص ۳۳۷) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکام ہی کو ہو تب بھی اس سے نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا حال یہ ہے کہ ایسی صورت میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضی طرفین متحقق ہو کر خلع ہو سکے۔  
متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ حضرت جمیلہ کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے "عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولادين ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتردين عليه حديثه قالت نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل الحديقة وطلقها تطليقة" یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابتؓ کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت جمیلہ کو حضرت ثابت بن قیسؓ کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بد صورت ہیں۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابتؓ کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں "فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ثابت فقال

۱۷ یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکیگی ۱۲ مرتب  
۱۸ یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۹ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

۱۹ (ج ۲ ص ۵۹) باب الخلع وكيف الطلاق فيه ۱۲ م  
۲۰ یعنی "اكره ان أقت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر" کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے کاٹھا اشارت الی أنها قد تحملها شدة كراهتهالہ علی إظهار الكفر لينسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه (والكفر شئ بكرة) نیز "كفر" سے کفرانِ مشرب بھی مراد ہو سکتا ہے إذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۱۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۹) ۱۲ مرتب  
۲۱ جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۲۲ (ج ۲ ص ۱۱۱) عدة المختلعة ۱۲ م

لہ خذ الذی لہا علیک وخذ سبیلہا، قال نعم۔ یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔  
 بلکہ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر  
 استدلال کیا ہے کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت  
 کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرما دیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپؐ ثابت ہے۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں ”طلعتھا“ کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ  
 ارشاد ندب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپؐ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری  
 زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زبردستی زوجہ بنا  
 رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں۔ ۴) کما صرح بہ الحافظ فی فتح الباری والعینی فی  
 عمدة القاری والقطلانی فی إرشاد الساری۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی ”إِلَّا أَنْ يَتَّفِقُوا الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ“  
 بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر  
 کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لہذا التقدیم ماحقہ التأخیر فیہما  
 اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ ”الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ سے  
 زوج مراد نہیں بلکہ ولی مراد ہے جیسا کہ متعدد مفتیین نے فرمایا ہے۔

- 
- ۱۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) ذکر اختلاف السلف و سائر فقہاء الأمصار فیما یحل أخذہ بالخلع ۴۱۲  
 ۲۔ چنانچہ واقعہ لعان کو قتل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں: ”أَنْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَذَفَ امْرَأَتَهُ  
 فَأَحْلَفَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۵۱) باب إحللاف المملأین ۴۱۲  
 ۳۔ (ج ۹ ص ۱۲) ۴۱۲  
 ۴۔ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۴۱۲  
 ۵۔ (ج ۸ ص ۱۵۱) ۴۱۲

۶۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۷) پک ۴۱۲

۷۔ اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی ”الَّذِي عَقْدَةُ النِّكَاحِ بَيْنَهُ“ اس میں ”بیدہ“ جو ”عقدہ  
 النکاح“ مبتدأ کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے ”بَيْنَهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کہا گیا ۱۲ مرتب  
 ۸۔ کما فی الکشاف (ج ۱ ص ۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۴۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں ”زوج“ مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبری نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کر کے اس کو راجح قرار دیا ہے۔ نیز تفسیر ابوسعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ فِي مَدَارَاةِ النِّسَاءِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمَرْأَةَ كَالضِّلَعِ إِنْ

ذَهَبَتْ تَقِيمَهَا كَسَرْتَهَا وَإِنْ تَرَكَتَهَا اسْتَمْتَعَتْ بِهَا عَلَى هَوَجٍ «

عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

۱۔ دیکھئے جامع البیان من تأویل آی القرآن (ج ۲ ص ۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازی اس کے تحت لکھتے ہیں ”فی الآية قولان الأول أنه الزوج وهو قول علي بن أبي طالب وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبي حنيفة۔ تفسیر کبیر (ج ۶ ص ۱۵۲)۔

علامہ لوسی نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۵۲)۔

نیز حافظ ابن کثیر نے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے ”قلت عقدة النكاح الزوج“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استشہاداً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النكاح الزوج) أنسب بقوله تعالى: وَأَنْ تَقْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ“ إلى آخره فإن إسقاط حق الصغيرة ليس في شيء من التقوى۔ تفسیر ابی السعد (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب عافہ اللہ ۱۲ م

۴۔ مداراة ”بذل الدنيا لإصلاح الدنيا“ اور ”بذل الدنيا لإصلاح الدين“ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداعنت ”بذل الدين لإصلاح الدنيا“ کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۲۷۰) كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۵۰) باب الوصية بالنساء، كتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہیے کہ اس کی کچی کو بالکل ختم کر دے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقت پیدا ہو کر فراق و طلاق تک فوبت نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کچی بھی اس کا عیب نہیں، لہذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان الله تعالى قد خلق كلًا من الصنفين بخصائص لا توجد في الآخر۔

پھر حدیث باب میں "استمتعت بها على عوج" سے مداراة کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مداہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کچی کو برداشت کرتے ہوئے مداہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ما جاء في مداراة النساء" کا ترجمہ الباب قائم کیا۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرثب

## باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته

عن ابن عمر قال كانت تحت امرأة أحبها وكان أبي يكرها فأمرني أبي أن أطلقها فأبيت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عبد الله ابن عمر طلق امرأتك ۝

۱۔ اس باب سے متعلق تمام تشریح الکوکب الذری (ج ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۸) اور تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرثب

۲۔ شرح باب از مرثب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ للحديث أخرجه أبو داود (ج ۲ ص ۱۱۱) باب في بر الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجہ (ص ۱۵۱) باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امراته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک "والدین کے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز" جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث "والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے سے متعلق ہے جو مقصود باب ہے۔

کن چہیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری | جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین سے اور کن میں نہیں کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال

اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحاب حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور دوسرے پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحب حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے ① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت

جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوق واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلب لم بقدر فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسوم جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہو جانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے بے سرو سامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ مستحب ہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے۔

والدین کے مطالبہ پر بیوی | پچھل بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کو طلاق دینے کا حکم | کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

ملہ مذکورہ بحث تسہیل و تفریع اور تخریر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تجدیل حقوق الوالدین" سے ماخوذ ہے جو بواہر النواہد میں (ص ۳۲۷ تا ۳۳۰) شامل ہے اور ہشتی گوہر کے طبع ثانیہ کی حیثیت سے ہشتی زیور کے آخر میں بھی جمع ہوا ہے نیز امداد الفتاویٰ جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا ماشی الہی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رسالہ حقوق الوالدین کے آخر میں حضرت تھانوی کے رسالہ کی تفریع و تسہیل بھی

کردی ہے ۱۷ مرتب

۵۴ المسائل الذی (ج ۱ ص ۳۲) مخطوطہ ۱۲ م

سکھ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :

وایقاع الطلاق مباح وإن کان مبغضاً فی الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے جو اپنے صاحبزادہ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے "طلق امرأتک" ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دنیا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی کسی ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بغرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا الطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا، اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مر۔ البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والد کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض بلیتین میں سے کسی ایک کو وہ "اھون" سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند ضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذواق مطلق، وقال صلى الله عليه وسلم: أيما امرأة اختلعت من زوجها من نشوز فعليها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين: دیکھئے مبسوط خرس (ج ۶ ص ۶) اول کتاب الطلاق ۱۲ مرتب معنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۵۱)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ "ازالہ الرین عن حقوق الموالدین" (ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو "آداب زندگی" اور "اصلاحی نصاب" کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحکم  
شرح باب از مرتب عن اللہ عنہ

## باب ماجاء فی طلاق المعتوه

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل طلاق جائز إلا

طلاق المعتوه المغلوب على عقله -

”كل طلاق“ میں حصر اضافی ہے ورنہ اگر حصر عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصر اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے یہ

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیث باب میں ”معتوه“ سے مراد مجنون ہے معتوه کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی ”الذی لیس بوشید و لیس له کثیر تجربة و خيرة وبصيرة في الامور“ (جسے نا تجربہ کار اور نا سمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

۱۔ مذکورہ جواب النکوب الدری (ج ۲ ص ۲۶۸) سے ماخوذ ہے -

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سبب صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو الہیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہو گئی تو تعمیل حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۲ مرتب -

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد قواد عبد الجبار الصمیم (ج ۳ ص ۲۹۶) ۱۲ م

۴۔ یہ تشریح المسک الذی (ج ۳ ص ۳۳) منقوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۵۔ واضح رہے کہ معتوه اصطلاح فقہ میں ”من کان قلیل الفہم مختلط الکلام فاسد التدبیر شبہ بالمجنون وذلك لما یصیبہ فساد فی عقلہ من وقت الولادة“ کو کہا جاتا ہے کمافی قواعد الفقہ (ص ۲۹۶) معتوه اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوه مار تا پیٹتا اور گالی (بقیہ ماشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہو جاتی ہے ۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینیؒ، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم ”نامم“ اور ”مغنی علیہ“ یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے ۔  
یہاں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہئے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کما فی البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کما فی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۹-۱۰۰)

فصل وأما شرائط الركن فأشواع، کتاب الطلاق ۔

حدیث باب میں ”معتوہ“ سے ”من فاعقل اختلال“ مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔  
اس تشبیح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور کیا ہیں وہ ایک تیسرے معنی ہیں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عافہ اللہ  
(حاشیہ صفحہ ۱۸)

۱۔ عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب الطلاق فی الاغلاق والکرو ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

۳۔ سکران کی غلاق | سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ، شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا صیح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے ۔

جبکہ ابو الشعثاءؒ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، قاسمؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ربیعہؒ، لیثؒ، امام اسحاقؒ اور مرزئی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طاہریؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے ۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹۱) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲

مرتب معنی منہ ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التامل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ سافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقت وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوع طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفر معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہذا رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے "والمؤاخذۃ علی المعصیۃ أمر آخر باق علیہ" جبکہ یہاں طلاق کا دار و مدار الفاظ طلاق پر ہے اور الفاظ طلاق موجود ہیں لہذا طلاق واقع ہو جائے گی، فتاویٰ ملہ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفیف

## باب (بلا ترجمہ)

عن عائشۃ قالت کان الناس والرجل یطلق امرأۃ ما شاء أن یطلقها وہی

۱۔ لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظ طلاق پر مدار ہو تو الفاظ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے "غیر مغلوب العقل" میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۲ مرتب ۱۔ اس باب متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدرر (۲۵ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م  
۳۔ الحدیث لم ینخرجہ أحد من اصحاب الکتب السنۃ سوری الزمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح للترمذی (ج ۳ ص ۱۹) ۱۲ م  
۴۔ "کان الناس" اس کی خبر مجذوبت، یعنی "یطلقون" اور "والرجل یطلق امرأۃ" الخ جملہ عالیہ ہے۔ کذا فی الکوکب (۲۵ ص ۲۶) ۱۲ مرتب۔

امراته إذا ارتجعا وهي في العدة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر.....  
حتى نزل القرآن الطلاق مرتين فامسك بعمرك أو تسرع بإحسان،

قالت عائشة فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن لم يمكن طلق۔ یعنی زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کر لیا جائے۔

پھر جب آیت قرآنی "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمت غلیظہ کا حکم لگا دیا۔

اب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیت قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا مدد پورا ہونے پر حرمت غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزول آیت سے قبل دی جانے والی ایسی طلاقوں کو کالعدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانہ جاہلیت کے | اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے تصرفات ہدر  
تصرفات ہدر ہیں | ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ  
نے کسی نو مسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں  
جوئے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس  
نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا  
اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے  
لپے سابقہ دین کی رو سے حلال ہو۔ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب۔

## باب ما جاء في الحامل المتوفى عنها زوجها توضع

عن الأسود عن أبي السائب بن بكك قال ومنعت سبعة بعد وفاة زوجها

۱۔ مذکورہ تشریح الکوکب الدرر (ج ۲ صفحہ ۲) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ صفحہ ۲) باب حدة الحامل المتوفى عنها زوجها، وابن ماجه (ص ۱۳۶)

باب الحامل المتوفى عنها زوجها ۱۲ م

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يوماً فلما تقلت تشوّفت<sup>۱</sup> للنكاح فأنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حلّ أجلها<sup>۲</sup>۔

متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے ”وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزَوْا جَائِزَتَهُنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا“<sup>۳</sup> اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے ”وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں ”متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ“ کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی ”حاملہ متوفی عنہا زوجہا“ کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام میں ”حاملہ متوفی عنہا زوجہا“ کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت اُبعد الاجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابہ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

۱۔ ارفعت وطهرت ۲۱۲

۲۔ ای مالت إلیہ ۲۱۲

۳۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ ۱۲، ۲۱۲

۴۔ سورہ طلاق آیت (۴) پ ۱۲، ۲۱۲

۵۔ بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوتی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس دن کا ہو یا تیس دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۵) فصل وأما بیان مقادیر

العدة إلّا ۱۲ مرتب

سليمان بن يسار فرماتے ہیں ”أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباس تقتد آخر الأجلين وقال أبو سلمة بل تحل حين تضع وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة ، فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبعة الأسلية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوج “ امام ترمذی نے اس روایت کو ”حسن صحیح“ قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی ”اولات الاحمال“ پہلی آیت یعنی ”والذین يتوفون منكم“ کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما تر، جن حضرات نے اُبعد الأجلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سبیحہ سلمیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور اُبعد الأجلین کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں ”من شاء باهله أن سورة النساء القصص (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة“ نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ”لو وضعت وزوجها على سريره لا نقضت عدتها ويحل لها أن تتزوج“ واللہ اعلم۔ شرح باب الزمر تبی عافاہ اللہ

## باب ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها

قالت زينب دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها

۱۔ مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ، فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۳۲) باب العدة ، البحر الرائق (ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدة۔ اور الکوکب الذی (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۳ مرتب

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱) باب احواد المرأة على غير زوجها، کتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۱۷۶) باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۲ م

ابوسفیان بن حرب فدعت بطیب فیہ صفرۃ خلوق أو غیرہ فدهنت به جاریۃ  
ثم مسّت بعارضیہا ثم قالت والله مالی بالطیب من حاجة غیرانی سمعت رسول الله  
صلی الله علیہ وسلم یقول لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تتحدّ علی میت  
فوق ثلاثة آیام إلا علی زوج أربعة أشهر وعشراً۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت | اس روایت میں "مسّت بعارضیہا" کے  
کا جواز اور اس کی شرائط  
الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے  
تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلقہ تفصیلی احکام فقہی کتابوں  
میں نہیں ملتے، لیکن قرآن و سنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے  
ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔  
① نا محرم کے لئے نہ ہو ② تغیر خلق اللہ نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

۱۔ وهرطیب معروف مرکب یتخذ من الزعفران وغیره من أنواع الطیب وغالب علیہ الحمرة والصفرۃ  
کذا فی النہایۃ (ج ۲ ص ۱۷) مرتب

۲۔ قال السبئی هو الوجه فوق الذقن إلى مادن الأذن وقال الأبق العارض الأسنان وأطلقت هنا  
على الخدين مجازاً لانهما علیہا فهو من مجاوز المجاورة أو من تسمية الشئ بما كان من سببه۔ کذا فی تکیلة  
فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۱۲

۳۔ أخذت المرأة علی زینہا تتحدّ فهي تحدّ وحدت تحدّ وتتحدّ فهي حادّة إذا حُرِنَتْ علیہ ولبست  
ثیاب الحزن وترکت الزینۃ۔ النہایۃ (ج ۱ ص ۲۵۲) ۱۱۲ مرتب

۴۔ ظاہر ہے کہ جب نا محرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نا محرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا کیوں ممنوع  
نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي کذا وکذا یعنی زانیۃ"  
سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی کراهیۃ خروج المرأة متعطّرة، ابواب الاستیذان والآداب ۱۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں أن السبئی صلی اللہ علیہ وسلم لعن الواشيات (گودنے والیاں)  
والمستوشيات (گودلنے والیاں) والمستقصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغیات للحسن  
متغیرات خلق الله۔ ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی الواصلة والمستوصلة المر ۱۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھ دے ③ تشبہ بالکفار نہ ہو۔

مسألة الحداد | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے :  
امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔  
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لپس منا من تشبہ بغيرنا لا تشبہوا بالیہود ولا بالنصارى الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۲، ص ۲۷۷) باب ماجاء فی کراهیۃ اشارة الید فی السلام ۱۲ مرتب

۴۔ تشبہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهین بالنساء من الرجال۔ ترمذی (ج ۲، ص ۲۷۷) باب ماجاء فی المتشبهات بالرجال الخ۔  
۵۔ بے جا اسراف نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" (سورۃ العنکبوت، آیت ۲۹)،  
۶۔ فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لَبَسَ ثَوْبًا شَهَقَ (ثوب تکبر و تفاخر) فی الدنیا ألبسہ اللہ ثوب مذلة یوم القیامة ثم ألبس فیہ ناراً۔ بروایۃ ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص ۲۷۷) کتاب اللباس، باب من لبس شہق من الثیاب۔  
نیز آپؐ کا ارشاد ہے "کلوا واشربوا و تصدقوا والبسوا ما لم یخالطہ اسراف أو محیلة۔"

حوالہ بالا باب البس ما شئت الخ۔

۷۔ حلال مال سے ہو، وهو ظاہر۔

۸۔ کسی اور جہت سے اس میں مافیت نہ ہو، مثلاً بچنے والا زیور نہ ہو کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۲، ص ۵۸۱) کتاب الخاتم، باب ماجاء فی الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کافی روایۃ بریدۃ للترمذی (ج ۱، ص ۲۷۷) أبواب اللباس، باب بلا ترجمۃ - ۱۲ مرتب منا اللہ عنہ

۹۔ یہاں سے لیکر قالت زینب و سمعت اُمی اُم سلمۃ تقول الخ تک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ ارشید  
۱۰۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱، ص ۸۲۶) نیز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "امہ منکوحہ" پر بھی سوگ واجب نہیں جبکہ جہو کے نزدیک واجب ہے، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں "لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله" کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حائل یہ ہے کہ "احداد" "مرأة" پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔

السبب حدیث باب "لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحذ علی میت فوق ثلاثة أيام إلی الأعلی زوج أربعة أشهر وعشرا" سے جو وجوب احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور حواز پر دال ہے لہذا اس سے وجوب احداد پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح اللہم میں فرماتے ہیں کہ شرار نے اس اشکال کے جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء "اثبات حل" کے لئے ہے اور نفل کے دو معنی ہیں، ایک عدم حرمت جو ایک عام معنی ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدم حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنی ہیں۔

اور حدیث باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بناء پر رائج ہیں۔

① مسلم میں یحییٰ بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

سے حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح اللہم (ج ۱ ص ۲۲۵) میں فرماتے ہیں :

وزعم الم حافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۲۸۶، باب تحذ المتوفی عنها الخ - مرتب) أن استدلال الحنفیة بهذا استدلال بالمفهوم ولكنه لا یصح لكون المفهوم لا حجة فیہ عند الحنفیة وإتاما حاصل دلیلنا أن هذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمة الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثة أيام، والثانی إيجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی كلا الأمرین من الحرمة والإيجاب إنما وقع للمرأة المؤمنة فأما الصغیرة والذمیة فقد سكبت الحدیث عن خطابهما فترجعان إلی أصلهما وهو عدم الحرمة وعدم الإيجاب فإن الأصل فی الأشياء الإباحة ولا یسما غیر المكلفین فأما استثنی الحنفیة الصغیرة والذمیة من أحكام الحداد لأن لم یرد لهما حکم لأنهم استدلوأ بالمفهوم، هذا ما ظهر لی والله سبحانه أعلم ۱۲ مرتب

س ۱۲ (ج ۱ ص ۲۲۲) م

س ۱۲ (ج ۱ ص ۲۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعد یہ الفاظ آئے ہیں " فانہا تحذ علیہ اربعۃ أشهر وعشرا " یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے ۔

② مسلم ہی میں حضرت حفصہ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے " قالت کنا ننہی ان نحد علی میت فوق ثلاث الا علی زوج اربعۃ أشهر وعشرا ولا نکتعل ولا نطیب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة فی طهرها اذا اغتسلت احدا منا من حیضها فی نبذۃ من قسط واطفار " اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتھال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے ۔

③ مسلم ہی میں حضرت ام سلمہ کی روایت میں متوفی عنہا زوجہا کے لئے اکتھال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احکام کے وجوب پر دال ہے۔  
مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سورجیہ کے بارے میں تو ترک حیداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنا مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر بھی حیداد واجب ہے، ابو ثور، ابو عبیدہ اور حکم کا بھی یہی مسلک ہے ۔  
جب کہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ ۔

لیکن حضرات احناف جو ابغرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔  
قالت زینب وسمعت اُمی اُم سلمۃ تقول جاءت امرأتہ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ان ابنتی توفی عنہا زوجها وقد اشتکت عینہا فأنکحہا ؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا ، مرتین أو ثلاث مرات ، کل ذلک یقول : لا ۔

طہ ( ج ۱ ص ۴۸۸ ) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

طہ ( ج ۱ ص ۴۸۸ ) ۱۲ م

سہ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲ م

سہ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نزوی علی صحیح مسلم ( ج ۱ ص ۴۸۸ ) اور ہدایہ مع فتح القدیر ( ج ۲ ص ۱۶۱ ) فصل قال علی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجها الخ - ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے | اس روایت سے استدلال کر کے ظاہر یہ کہتے ہیں کہ معتدہ  
سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی  
تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت  
میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،  
حدیث باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اس  
عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپ نے اکتحال کی اجازت  
نہ دی،

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں  
دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں  
دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسید کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے  
نقل کرتی ہیں " أن زوجہا توفی و كانت تشکی عینیہا فتکتحل بالجلاء قال أحمد  
الصواب بکحل الجلاء فأرسلت صولاة لها إلى أم سلمة فسألتها عن کحل الجلاء فقالت  
لا تکتحلی به إلا من أمر لابیة منه یشتد عليك تکحلین باللیل و تمسحین  
بالنهار ثم قالت عند ذلك أم سلمة دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
حين توفی أبو سلمة وقد جعلت علی عینئ صبراً فقال ما هذا؟ یا أم سلمة!  
فقلت إنما هو صبرٌ یا رسول اللہ لیس فیہ طیبٌ قال إنه یثبت الوجه فلا  
تجعلیه إلا باللیل وتنزهیه بالنهار، الحديث

۱۔ یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۴۱۲ م

۲۔ أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۱۵) باب فيما تجتنب المعتدة فی عدها ۴۱۲ م

۳۔ هو باسکر والمد الإشد وقيل هو بالفتح والمد والقصر ضرب من الكحل، النہایہ

(ج ۱ ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب

۴۔ عسلۃ شجر مت ۴۱۲ م

عذر کی حالت میں دن میں سر پہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی۔ واللہ اعلم

ثم قال إنا هم أربعة أشهر وعشرا. وقد كانت إحدكن في الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول -

زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے میٹگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدت کی علامت ہوتی تھی۔ حدیث باب کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز تمام پابندیاں ختم کر دیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں بخوشی برداشت کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

## باب ما جاء في كفارة الظهار

أنا أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

سہ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھیے شرح نووی ص ۱۵۸ (ج ۱) و جوب (الإعداد) فتح القدير (ج ۲ ص ۱۱) فصل قال وعلى الميتة الخ، تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ مرتب ۲ نفع قوت المغتذى على جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱)۔

اس میٹگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) إشارة إلى أنهما رمى البعرة (كما بين في التقرير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من التريص والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى

كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقاقا له وتعظيما لحق زوجها -

(۳) ترميها على سبيل التناول بعدم عودها إلى مثل ذلك -

دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹) قبیل باب الکحل للحادة ۱۲ مرتب

۳۷ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۳) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۲) باب الظهار بتغير ۱۲ م

أحد بن بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمته حتى بمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقية قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا استطيع قال اطعم ستين مسكيناً، قال لا أجده، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً۔

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک ”مد“ گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دیئے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار ”مد“ ہوتے ہیں لہذا پندرہ صاع میں ساٹھ مد ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مد آیا۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع ”کھجور“ یا ”جو“ یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کما فی صدقۃ الفطرؒ

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلم بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا ”فأطعم وسقاً من تمر بین ستین مسکیناً“ اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کما فی روایۃ ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں ”أطعم ستین مسکیناً“ فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد

سہ المد بالغنم وھو رطل وثلث بالعراق عند الشافعی وأهل الحجاز وھو رطلان عند أبي حنيفة وأهل العراق۔ النہایۃ (ج ۲ ص ۳۸۶) ۱۲ مرتب

سہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱، ص ۳۶۹ و ۳۷۰) مسألة قال لكل مسکین مد من بر أو نصف صاع من تمر أو شعیر۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا کہ لكل مسکین مدان من جمیع الاوقات

۱۲ مرتب

سہ (ج ۱ ص ۳۸۶) باب فی الظہار۔ ۱۲ م

سہ النہایۃ (ج ۵ ص ۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے ”لا اجد“ کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ”مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ“ چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہو گئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت میں ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَاهُ مَكْتَلَيْنِ، فِي كُلِّ مِئَةِ خَمْسَةِ عَشْرَ صَاعًا“ اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہو سکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صخر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیث باب میں ”عرق“ کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیث باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح ”مکتل یا خذ خمسة عشر صاعًا أو ستة عشر صاعًا“ کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح ”مکتل یسع ثلاثین صاعًا“ کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار ”ستون صاعًا“ بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتاب حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۲۔ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۷۱) باب الظہار، ۱۲ م

۳۔ وکھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳) باب الظہار ۱۲ م

## باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلۃ یولی ایلاء و آلۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں ”منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤكداً باليمين“ کو کہا جاتا ہے۔

عن عائشةؓ قالت آتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائه وحرم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی اليمين عقارة۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آتی من نسائه شهراً“

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلق نساء“ أخرجه ابن مردويه بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیس کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اول تو اس کی صحت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنداً صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہو گئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

۱۔ عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۳ ص ۴) باب الإیلاء ۱۲ م

۲۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قال الشیخ محمد فواد عبد الباقی

رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص ۵) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الحلال فصوموا ۱۲ م

۴۔ دیکھئے تملک فتح اللہم (ج ۱ ص ۱۸) باب بیان أن تخیرہ امرأۃ لا یكون طلاقاً الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاہ فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً "واقعہ غسل" ثانیاً واقعہ ماریشہ اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت یٰٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَوَازِئَ أَزْوَاجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ ازواجِ مطہرات کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بنا پر آپ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تخییر نازل ہوئی یٰٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ قَدْ لَازَؤُا جُكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا الْآيَةُ۔

۱۔ عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطئت أنا وخفصة عن أيتنا دخل عليها فمكثت له أكلت المغاير (واحدة ما مغفور شئ ينزعه شجر العرفط حلوكا لناطف - نهاية (ج ۳ ص ۳۷۷) إني أجد منك ريح مغاير قال لا ولكن كنت أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحداً - كذا في البخاري (ج ۲ ص ۲۷۷) كتاب التفسير، باب تبتغي موانع أزواجك الخ ۱۲ مرتب

۲۔ وأخرج الطبرانی في عشرة النساء وابن مردويه عن طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت خفصة فغضبت فوجدتها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تغل هذا معي دون نساءك فذكر نحوه (أبي حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقرب أمته وقال هي علي حرام فنزلت الكفارة ليمينه) فتح الباري (ج ۸ ص ۶۵۷) باب يأتها النبي لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ الْآيَةُ ۱۲ مرتب عن

۳۔ سورة تحریم آیت (۱) پ ۱۲ م

۴۔ اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الطلاق، باب بیان أن تخییرہ امرأته لا یكون طلاقاً إلا بالنیة ۱۲ مرتب

۵۔ سورة احزاب آیت (۲۸) پ ۱۲ م

۶۔ واقعہ تخییر متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۶۹ تا ۱۷۵) باب بیان أن تخییرہ امرأته الخ ۱۲ م

۷۔ شروع باب یہاں تک کہ شرح مرتب کا اضافہ ہے، ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارہ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لِلَّذِینَ یُؤْلَوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةٍ اَشْهُرٍ ۚ فَاِنْ فَاَوْا۟ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۚ وَ اِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ" سے ہے کہ اس میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضی مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس سے یہ منقول ہے "انقضاء الاربعة عزيمة الطلاق والغی الجلاء" واللہ اعلم۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷، ص ۳۱۸ و ۳۱۹) ان مضت اربعة اشهر و رافعتہ ۴۱۲

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۴۱۲

۳۔ چنانچہ حضرت عثمان اور زید بن ثابت فرماتے ہیں "اذا مضت اربعة اشهر فمى واحدة وهى احق بنفسها تحت عدة المطلقة"

یہی مضمون حضرت علی حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ

کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۶، ص ۴۵۳ تا ۴۵۴) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔

رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۴ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز موطا امام محمد (ص ۲۱۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطاب کا اثر ہے "اذا آلى الرجل من

امراته فمضت اربعة اشهر قبل أن یفء فقد بانت بتطليقة بائنة اعزاء ۱۲ مرتب عنی عنہ

سکھ مصنف عبدالرزاق (ج ۶، ص ۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی اللعان

عن ابن عمرؓ قال لاهن رجل امرأته وفرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما وألحق الولد بالأم۔ لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عند الاحناف نفس مدت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ ایلاء میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قصہ قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو۔ ”لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق“

لہ لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں ”شهادات مؤکدات بالایمان مقرونۃ باللعن قائمۃ مقام حد القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقہا“ کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے ”ایمان مؤکدات بالشهادات الخ“ کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت ”شهادات مؤکدات بالایمان“ ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت ”ایمان مؤکدات بالشهادات“ اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیت یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے یہ ایہ مع ماشیہ (ج ۲ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) باب اللعان ۱۲ مرتب عافہ اللہ

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۸۱) باب يلحق الولد بالملاعة، کتاب الطلاق و مسلم (ج ۱ ص ۱۱۷) کتاب اللعان ۱۲

۳۔ مذکورہ تفصیل المغنی (ج ۱ ص ۱۱۷ و ۱۱۸، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں ”ولا نفعل أحدًا وافرأنا شافعی علی هذا القول“ نیز فرماتے ہیں ”وحكى عن البتّي أنه لا يتعلق باللعان فرقة“ لما روى أن العجلافي لما لاهن امرأته طلقها ثلاثاً فأنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة لما نفذ طلاقه“ پھر امام شافعیؒ اور بتیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”وكلا القولين لا يصح لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين..... وقال سهل فكانت سنة لمن كان بعدهما أن يفرق بين المتلاعنين وقال عمر المتلاعنان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً۔ ۱۲ رشيد اشرف عفا اللہ عنہ

زیر بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں "ثم فرق بينهما" اور "وفرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما" کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان سے ثابت شدہ | لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ حرمت کی حیثیت میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلادیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہوگئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے "المتلاعنان إذا فترقا لا يجتمعان أبداً"

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویمر عجلالی کے واقعہ لعان میں آیا ہے "فلما فرعنا من تلا عنهما قال عویمر کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتها فطلقها ثلاثاً قبل أن یأمره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قال ابن شہاب فکانت سنة المتلاعنین۔"

۱۔ یہ بحث "مرتب" کا اضافہ ہے ۱۲ م

۲۔ یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۴ منہج، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حد قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ منہج، رقم ۱۱۶) باب المهر۔ نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۰) باب فی اللعان میں حضرت ہبل بن سعدؒ فرماتے ہیں "فمعتت السنة بعد فی المتلاعنین أن یفرق بينهما ثم لا یجتمعان أبداً" ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۷) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہذا املا عن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کر دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العین۔  
اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعل زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی،  
”لأن سبب هذه الفارقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفارقة فكانت الفارقة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فارقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كما في العین والمخلع والإيلاء“

جہاں تک امام ابو یوسف کی مسئلہ روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ متلاعنین، حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے المتلاعنان إذا انفروا لا يجمعان أبداً کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفت لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذف زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمت اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی، واللہ اعلم بالصواب والی المرجع والمآب۔

هذا آخر ما أردنا إيراداً من شرح أبواب الطلاق واللعان، وبه ينتهي الجزء الثالث من كتاب "درس ترمذی" فله الحمد أولاً وآخرًا۔

وذلك يوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة واربعمائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلوة وتحيية - ۱۲/ ۱۱۱ھ - بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، واللہ أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة۔

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى ربه أفضل الصلوات۔

والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

وبليته انشاء الله تعالى۔ الجزء الرابع أوله أبواب البيوع۔

رشید اشرف السیفی عفا اللہ عنہ

خویدم الطلبة بدار العلوم کراچی ۱۴۱۱ھ

لے یہ آخری بحث تحریر و اضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ صفحہ ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل و أمّا حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔ و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

# المِفْطَرُ فِي حُجَّاتِ التَّحَدُّثِ

(الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني)  
رئيس جامعة دارالعلوم كراتشي

قصانيف

# حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

الحکام کا ذکر

احکام ازکوۃ

جہاد و شہید اور  
ہماری ذمہ داریاں

جنت کا آسان راستہ

بڑا بننے کا شوق

حیات مفتی اعظم

دینی عجمتیں  
اور موجودہ سیاست

درس مسلم شریف

علم الصدیغہ  
مع اردو و شریعت

علامات قیامت  
اور نزول مسیح

فہم میں  
اجماع کا مقام

کتابت حدیث  
عہد رسالت و عہد نبوی

میر مرشد حضرت عارفی  
رحمۃ اللہ علیہ

یورپ کے  
تین معاشی نظام

یہ سیر پر ہرگز بند